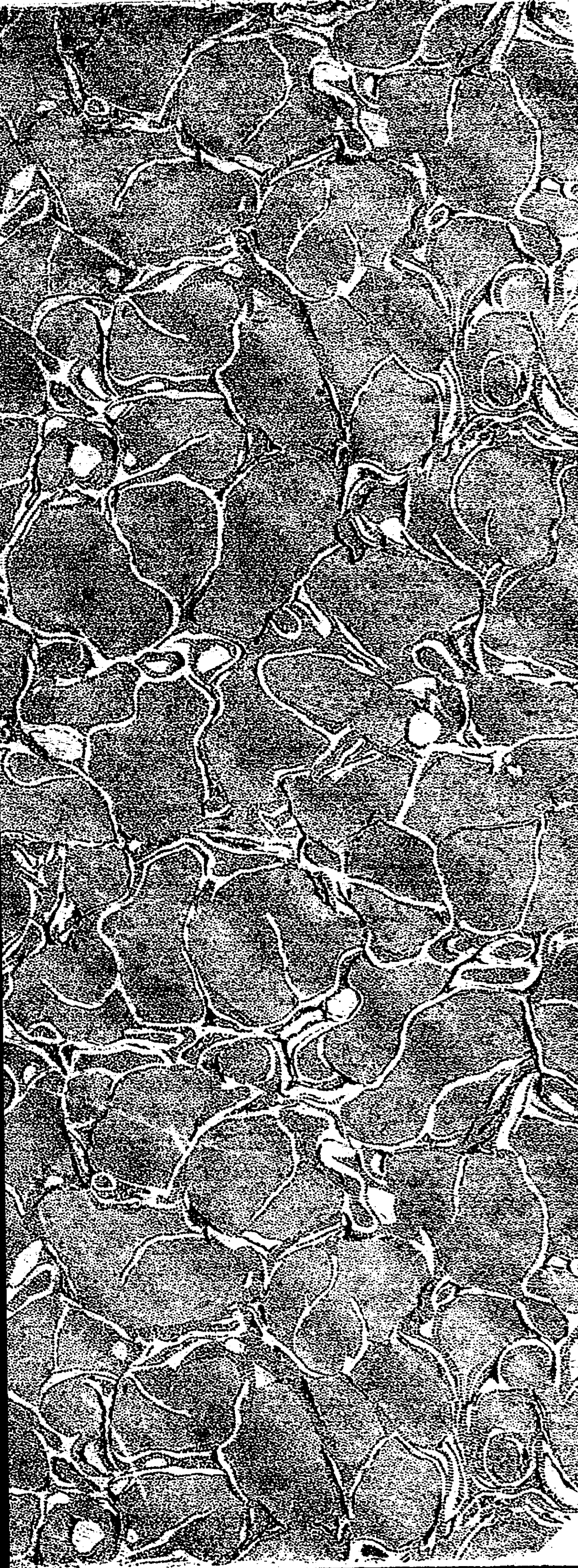
BS
3555
.B78

Büchsel



The University of Chicago
Libraries

FRIEDRICH BÜCHSEL

Die Hauptfragen der Synoptikerkritik

L 4662i

Inhalt des 40. Bandes

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie

Begründet von D. Adolf Schlatter

Herausgegeben von D. Paul Althaus

40. Band

Verlag C. Bertelsmann Gütersloh 1939

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie

Begründet von D. Adolf Schlatter

Herausgegeben von D. Paul Althaus

40. Band

6. Heft

Die Hauptfragen der Synoptikerkritik

Von Friedrich Büchsel

Verlag C. Bertelsmann Gütersloh 1939

Die Hauptfragen der Synoptikerkritik

Eine Auseinandersetzung mit R. Bultmann, M. Dibelius und ihren Vorgängern

Von Friedrich Büchsel

D., Professor der Theologie in Rostock

Verlag C. Bertelsmann Gütersloh 1939

BS3555
.B78

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

New Test.
Pun.

Druck von C. Bertelsmann in Gütersloh
Printed in Germany

1269212

Inhalt.

Die Aufgabe.

Evangelienkritik gehört zu den theologischen Aufgaben, von deren Bearbeitung nicht mehr Abstand zu nehmen ist. Man mag noch so skeptisch urteilen über die Ergebnisse dieser Arbeit, man mag ihre Mühseligkeit noch so stark empfinden: sie muß getan werden. In einer Zeit, in der alle Geschichtswissenschaft auf der Kritik der Quellen beruht, in der es gegen die grundlegenden Erkenntnisse vom Wesen der Geschichtswissenschaft verstößt, die Quellen der geschichtlichen Darstellung zu verwenden, ohne ihre Zuverlässigkeit im Ganzen und Einzelnen geprüft zu haben, in der alle kirchengeschichtliche Arbeit selbstverständlich quellenkritisch verfährt, ist keine Benutzung der Evangelien zu irgendeinem wissenschaftlichen Zwecke mehr möglich, ohne daß vorher die Evangelienkritik zu ihrem Recht gekommen wäre. Diese Forderung ist nicht ein Stück Historismus, das mit diesem der Vergangenheit angehörte, sondern einfach ein Stück Gründlichkeit und Sachlichkeit.

Die Evangelien sind nicht Urkunden der Geschichte Jesu, nicht Bestandteile derselben, gleichzeitig mit ihr in ihrer Entstehung. Sie entstammen einer späteren Zeit. Das ist unbestreitbar. Die Aufgabe der Evangelienkritik ist deshalb, die Geschichte herauszuarbeiten, die der in ihnen enthaltene Stoff in dieser Zeit durchgemacht hat. Es müssen die Veränderungen, die an dem Stoffe erkennbar oder mit ausreichender Sicherheit vermutbar sind, festgestellt, auf etwa häufig wiederkehrende Besonderheiten wie auf die treibenden Kräfte, die hinter ihnen stehen, untersucht und aus hinreichend bezeugten Tatsachen in der Geschichte des Urchristentums begriffen werden. Ebenso muß die Gesamtauffassung von Jesus und seiner Wirksamkeit, die hinter der Überlieferung steht, herausgestellt und geschichtlich verstanden werden. Um das Ziel zu erreichen, dem diese Arbeit zustrebt:

die Geschichte der Überlieferung zu erkennen, die sich zwischen der Abfassung der Evangelien und den Ereignissen, von denen sie handeln, ereignet hat, gilt es also in der Hauptsache aufzuhellen, unter welchen Gesichtspunkten und aus welchen Beweggründen die Gemeinde von Jesus überliefert hat, und welche Kräfte in der Gemeinde und außerhalb derselben auf diese Überlieferung Einfluß gewonnen haben. Ob dieses Ziel der Forschung zu erreichen ist, ob es nur annähernd erreichbar bleibt, muß sich im Verfolg der Arbeit zeigen. Aber jedenfalls kann die Evangelienkritik nicht darin aufgehen, die Überlieferung auf ihre Zuverlässigkeit zu prüfen oder gar nur abzumessen, wieweit sie unzuverlässig ist. Die Evangelienkritik muß die aufgezeigte überlieferungsgeschichtliche Gestalt annehmen. Diese Forderung ist nicht neu. Aber zu ihrer Verwirklichung ist in den letzten Jahrzehnten besonders nachdrückliche Arbeit geleistet. Diese Arbeit soll im Folgenden vorgeführt und auf ihren wissenschaftlichen Wert geprüft werden. Dabei kann allein das Grundsätzliche berücksichtigt werden. Auf die Kritik der Einzelstücke ist nur so weit einzugehen, als sie grundsätzliche Bedeutung hat. Die Kritik der Einzelstücke ist, weil sie Anwendung des vorausgesetzten Grundsätzlichen ist, immer nur von abgeleiteter Bedeutung.

Für die Synoptikerkritik von heute ist das am meisten kennzeichnende Buch „Die Geschichte der synoptischen Tradition" von Rudolf Bultmann, 1. Aufl., 1921, 2. Aufl. 1931. Neben ihm ist „Die Formgeschichte des Evangeliums" von Martin Dibelius, 1. Aufl. 1919, 2. Aufl. 1933, und endlich noch das Sammelwerk der Synoptikerkommentare von Erich Klostermann, Markus 3. Aufl. 1936, Lukas 2. Aufl. 1929, Matthäus 2. Aufl. 1927, zu nennen. In Bultmanns Buch ist die Evangelienkritik am weitesten fortgeschritten. Es überragt die andern an Nachdrücklichkeit und Schärfe in der Geltendmachung ihrer Grundgedanken. Dazu kommt, daß die Geschichte der synoptischen Tradition, popularisiert in „Die Erforschung der synoptischen Evangelien" 1925, seit Jahren durch zwei andere Bücher Bultmanns flankiert ist, durch sein Jesusbuch (seit 1925) und durch den Sammelband „Glauben und Verstehen" 1933, die beide auf der Synoptikerkritik benachbarten Gebieten, der Jesus-

darstellung und der neutestamentlichen Theologie, ausgeprägte und starke Positionen vertreten. Von Dibelius ist erst jetzt 1939 ein Jesusbuch erschienen; es ist zudem wesentlich knapper gefaßt als das von Bultmann.

Die Darlegungen Bultmanns in den genannten Büchern dürfen und müssen, aufs Ganze, nicht die Einzelheiten gesehen, als eine Einheit verstanden werden. Gewiß hat Bultmanns Theologie seit dem Erscheinen der ersten Auflage seiner Geschichte der synoptischen Tradition 1921 erhebliche Beeinflussungen erfahren, durch M. Heidegger (Sein und Zeit, Bd. 1, erschienen 1927) und durch die dialektische Theologie. Aber diese Fortbildung der Theologie Bultmanns bedeutet eine Bereicherung, nicht eine Umwandelung, jedenfalls nicht, daß er sich von den Positionen seiner Geschichte der synoptischen Tradition von 1921 oder seines Jesusbuches gelöst hätte. Die späteren Auflagen dieser Bücher beweisen dies deutlichst, da sie keine wesentlichen Änderungen enthalten. Die entscheidenden Aufsätze in „Glauben und Verstehen" sind auch älter als die zweite Auflage der Geschichte der synoptischen Tradition. Die dialektische Christologie, die Bultmann in „Glauben und Verstehen" vorträgt, tritt nicht an die Stelle der radikalen Evangelienkritik in der Geschichte der synoptischen Tradition und des Jesusbildes im Jesusbuche, sondern setzt sie voraus. Das ist gerade ihr Sinn, zu zeigen, daß dieses kritische Verständnis der Evangelien und der Person Jesu, das in jenen Schriften vorgetragen ist, eine Christologie impliziert, daß es auch dann noch eine Christologie gibt, wenn es bei dem geschichtlichen Jesus keine Christushaltung und kein Christusbewußtsein gegeben hat. Darin liegt der dialektische Charakter dieser Christologie. Bultmanns dialektische Christologie will nichts zurücknehmen von seiner Evangelienkritik und hat auch auf ihrem Standpunkt dazu keinen Anlaß. Sie baut die Evangelienkritik aus. Auf die Evangelienkritik nach Bultmann braucht hier nicht näher eingegangen zu werden.

Von Wrede bis Dibelius.

1. Wrede. Wer Bultmanns Geschichte der synoptischen Tradition richtig würdigen will, tut gut, zurückzugehn bis zu William Wredes „Messiasgeheimnis in den Evangelien" 1901. Dies Buch hat ein merkwürdiges Geschick gehabt. Bei seinem Erscheinen fand es zwar viel Beachtung, aber wesentlich mehr Ablehnung als Zustimmung. Dagegen nach dem Tode des Verfassers erlebte es eine starke Nachwirkung. Was Wrede wollte, war der Entwicklung der neutestamentlichen Wissenschaft noch weit „voraus". Die Voraussetzungen, unter denen allein sein Grundgedanke voll wirksam werden konnte, waren weder in seinem Buche noch in der theologischen Literatur sonst da. Das Buch gehört zu den Anfängen der religionsgeschichtlichen Schule. Aber 1901 hatte Gunkel noch nicht einmal das Programm derselben veröffentlicht; das geschah erst 1903 „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments". Und den damals von Gunkel ausgestellten Wechsel hat erst 1913 Bousset mit seinem Kyrios Christos eingelöst. Erst im Rahmen von Boussets Gesamtauffassung vom Urchristentum konnte Wredes Auffassung von Markus voll verständlich und wirksam werden. Bis dahin mußte Wredes Buch wesentlich negativ wirken als „konsequenter Skeptizismus", unter welcher Kennmarke es von Albert Schweitzer 1906 gewürdigt wurde.

Wredes Werk ging aus von einer Untersuchung der Markusstücke, in denen Jesus die Absicht zeigt, daß seine Messianität geheimgehalten werden solle, und kam zu dem Ergebnis, daß das Messiasgeheimnis nur eine Theorie des Markus sei, die der geschichtlichen Wirklichkeit in keiner Weise entspreche. Er erweiterte dann seine Erkenntnis zu dem Satze: „Markus hat keine wirkliche Anschauung mehr vom geschichtlichen Leben Jesu" 129; er ist „von dogmatisch gearteten Auffassungen beherrscht" 145,

„das Markusevangelium gehört in diesem Sinne in die Dogmengeschichte“ 131. Es besteht eine „prinzipielle Verwandtschaft zwischen Markus und . . . Johannes“ 145. Mit dieser gänzlichen Entwertung des Markus als Quelle für den geschichtlichen Jesus trat Wrede zur Auffassung seiner Zeit in einen erheblichen Gegensatz, bis ihm auf Grund von Boussets Gesamtbild vom Urchristentum Dibelius und Bultmann recht gaben. Wie wenig noch 1907 Wrede durchgedrungen war, zeigt, um nur eine Stimme unter vielen anzuführen, das Urteil von Harnack, Sprüche und Reden Jesu (S. 173): „Dieser Markus, der Seite für Seite durch Widersprüche, Unstimmigkeiten, Unglaubliches den Forscher zur Verzweiflung bringt und ohne den uns doch jeder Faden und jede konkrete Anschauung von Jesus fehlen würde . . . Bei Markus ein starkes Unvermögen, zwischen Besserem und Sekundärem, Zuverlässigen und Fragwürdigen zu unterscheiden . . ., aber daneben ein Sinn für Einzelnes und Lebendiges, und wo nicht ein Sinn dafür, so doch eine tatsächliche Konservierung dieser Züge.“

Wenden wir uns nun der Begründung Wredes für seine Entwertung des Markusevangeliums zu. In eine vollständige Auseinandersetzung mit Wredes Kritik der Messiasgeheimnisstellen soll hier nicht eingetreten werden. Es ist auch bei der Gewaltsamkeit der Wredeschen Exegese wenig fruchtbar. Aber das sei gesagt: selbst wenn Markus die sehr schwierige Frage nach dem Verhältnis von Messiasoffenbarung und Messiasgeheimnis in der Geschichte Jesu nicht mehr beantworten konnte, wenn ihm als Nicht-Augenzeugen hier die Voraussetzungen für ein richtiges Bild fehlten — was m. E. weithin der Fall ist —, so folgt daraus noch lange nicht: er „hat keine wirkliche Anschauung mehr vom geschichtlichen Leben Jesu“. Nun leugnete Wrede nicht, daß Markus „eine ganze Reihe geschichtlicher oder geschichtlich gearteter Vorstellungen besitzt“ (129). Die Fehlerquelle sieht er in der Anschauung von Jesus als dem „Träger einer bestimmten gottverliehenen Würde“ (130), in dem „Motiv“ eines „über dem menschlichen Verstehen liegenden göttlichen Ratschlusses“ (131). D. h. für Wrede gibt es im Raume des Geschichtlichen nur „menschliche Ziele und Notwendigkeiten“

(131), „menschliche Eigenart“. Ob Wrede damit sagen will, daß jeder ernsthafte Gebrauch des Gottesgedankens im Raume des Geschichtlichen unmöglich ist, kann hier offen bleiben; wahrscheinlich will er es. Jedenfalls kommt ihm das Göttliche nur als im Rahmen des Menschlichen liegend in Betracht. Gott verleiht für Wrede keinem Menschen eine bestimmte Würde, alle haben dieselbe Gottesbeziehung. Gottes Ratschluß liegt nicht über menschlichem Verstehen, das menschliche Lebensverständnis ist Gottes Ratschluß. Etwa im Sinne so eines entschlossen antisupranaturalistischen Gottesgedankens werden die Wredeschen Sätze gemeint gewesen sein. Wörtlich genommen unterscheiden sie sich nicht von dem plattesten Aufkläricht der Freidenker. Aber auch wenn man sie im Sinne des Antisupranaturalismus des fortgeschrittenen Liberalismus, dem Wrede zugehörte, nimmt, stehn sie in einem unaufhebbaren Gegensatz zu allem, was nicht nur für einen Evangelisten oder die Gemeinde Jesu, sondern für diesen selbst vorausgesetzt werden darf. Darüber braucht und darf man überhaupt nicht mehr verhandeln, daß für Jesus und seine Gemeinde Gott eine bestimmte Würde verleiht und daß sein Ratschluß über dem menschlichen Verstehen liegt, daß das Göttliche nicht nur im Rahmen des Menschlichen liegt, sondern umgekehrt. Das alles war für Jesus und die Gemeinde einfach damit gegeben, daß Gott der Schöpfer ist und seine Offenbarung im Alten Testament zu finden. Durch diesen Antisupranaturalismus kommt Wrede in Streit mit dem Grundlegenden, was wir über Jesus und seine Gemeinde nicht nur überliefert bekommen haben, sondern auch nur voraussetzen können. Seine Kritik zerstört nicht nur das Markusevangelium, sondern jede mögliche Überlieferung, ja jede ernsthafte Kritik der Überlieferung über Jesus. Denn jede mögliche Überlieferung, die dem geschichtlichen Ort entspricht, an dem Jesus allein gesucht werden darf, muß Jesus denken mit einem Glauben an den Gott, der als der allmächtige Schöpfer oberhalb alles nur menschlich Ausgedachten, aller bloßen Natur steht. Wenn Markus Jesus den Glauben an eine Würde, die Gott ihm verlieh, und an einen Ratschluß, der über dem menschlichen Verstehen liegt, zuerkennt, so beweist er damit, daß er am zentralen Punkte seiner Erzählung

eine wirkliche Anschauung vom geschichtlichen Leben Jesu hat; und wenn Wrede ihm diese deshalb abspricht, so ist daraus nur zu schließen, daß Wrede diese wirkliche Anschauung vom geschichtlichen Leben Jesu eben nicht hat und nicht befugt war, über Markus abzusprechen. Wrede setzte ein Zerrbild an Stelle der geschichtlichen Wirklichkeit und kam nun nicht mehr mit den Quellen zurecht. Aber anstatt den Fehler bei sich zu suchen, suchte er ihn bei Markus, den er nun um Reputation und Kredit brachte.

Gegenüber dem Verdachte, diese Bekämpfung Wredes übertreibe, sei ausdrücklich gesagt: Wrede lehnt die Gedanken einer gottverliehenen Würde und eines über Menschen-Verstehn liegenden göttlichen Ratschlusses freilich ab um der Anwendung willen, die Markus von ihnen macht, aber nicht nur um dieser willen, sondern schon als solche. Für ihn ist Jesus nicht mehr, wirklich nicht mehr als „ein herumziehender Lehrer und Krankenheiler" (216 f.), in keiner Weise Prophet, Künder des Wortes Gottes, Bringer der göttlichen Vergebung, wenn er damit irgend etwas bringt, das nicht im Rahmen des allgemein und ursprünglich Menschlichen läge. Schon die allerersten Voraussetzungen eines Verständnisses Jesu im Rahmen einer Theologie des Wortes Gottes sind bei Wrede ausgeschlossen, die Theologie des Wortes Gottes müßte denn das Wort Gottes auf das menschliche Selbstverständnis und menschliche Selbstverständlichkeiten reduzieren. Wer immer den Gegensatz zwischen Gott und Mensch ernst nimmt, für wen das Sünder-sein wirklich Prädikat des Menschen ist, der befindet sich in einem grundsätzlichen Gegensatze zu den Voraussetzungen von Wredes Markuskritik.

Es kann selbstverständlich nicht mit geschichtlichen Beweisgründen entschieden werden, ob es Menschen mit gottverliehener besonderer Würde und einen besonderen göttlichen Ratschluß gibt. Darüber muß man sich anderweitig klarwerden. Aber ebenso selbstverständlich ist es sinnlos, von einem Juden aus dem Palästina des ersten Jahrhunderts vorauszusetzen, er habe nicht daran geglaubt, daß Gott besondere Würde verleihe und einen besonderen Ratschluß habe. Dieser Supranaturalismus kann Jesus nicht nur zugetraut werden, er muß es. Die Grundvoraussetzung der Wredeschen Kritik ist schlechterdings unhaltbar.

Ebenso unhaltbar wie ihre Voraussetzungen ist aber die Markuskritik Wredes selbst. Wrede behauptet: „Die Idee des Messiasgeheimnisses ist eine theologische Vorstellung", „ein geschichtliches Motiv kommt gar nicht in Frage" (66). „Während seines Erdenlebens ist Jesu Messianität überhaupt Geheimnis und soll es sein; niemand — außer den Vertrauten Jesu — soll von ihr erfahren; mit der Auferstehung aber erfolgt die Entschleierung. Dies ist in der Tat der entscheidende Gedanke, die Pointe der ganzen Auffassung des Markus" (67). Man braucht das nur zu lesen, um sofort zu sehen, daß hier der Markustext mißdeutet ist. 9, 9, das Wrede zur Begründung heranzieht, verbietet sichtlich nicht das Weitersagen des Messiasgeheimnisses, sondern dessen, was die Jünger „gesehen" haben, d. h. der Verklärung, einer besonderen Offenbarung der Messianität. Von dieser besonderen Offenbarung der Messianität kann nicht vorausgesetzt werden: was von ihr gelte, gelte auch von der Messianität als solcher. Wredes Behauptung: bis zur Auferstehung solle Jesu Messianität Geheimnis sein, hat nirgends eine Grundlage im Texte des Markus. Zudem ist klar, daß für Markus die Messianität Jesu seit seinem Durchzug durch Jericho 10, 49, seit seinem Einzug in Jerusalem 11, 9—10 kein Geheimnis mehr ist. Der Hohepriester weiß von ihr, ohne daß ein Jünger sie verraten hätte 14, 61. Jesus wird als Messias verurteilt und gekreuzigt. Die Art, wie Wrede sich mit dem Hinweis auf diese freilich unanfechtbaren Tatsachen abfindet, ist ganz unmöglich: „Ich lasse diese Bedenken nicht gelten." (69) Offenbarer konnte die Unhaltbarkeit des Wredeschen Auffassung kaum werden! Wo Wrede dann später noch einmal auf Entsprechendes kommt (124—129), gelingt es ihm ebensowenig, seine Markusdeutung zu erhärten. Er sieht den inneren Zusammenhang der Markusdarstellung nicht mehr, weil er mit falschen Voraussetzungen an sie herangegangen ist. Markus Vorstellung von Messiasgeheimnis und Messiasoffenbarung, die beständig nebeneinander hergehn, ist ziemlich leicht zu verstehn: Die Dämonen schreien die Messianität Jesu aus; da Jesus ihnen entgegentritt, ohne Erfolg. Die Leute haben einen überaus starken, aber inhaltlich ganz ungeklärten Eindruck von Jesu, sie wissen nicht, wer er ist 1, 27.

Sie halten ihn, wie 8, 27—28 ausdrücklich festgestellt wird, nicht für den Messias. Petrus weiß um die Messianität; woher, ist nicht gesagt. Später weiß der blinde Bettler am Wege um die Messianität Jesu, und die „vielen“ in Jesu Begleitung wissen, daß er Jesus nicht als Messias anrufen darf, d. h. sie wissen auch von Jesu Messianität. Sie ist ein „öffentliches Geheimnis“. Nun hält Jesus an dem Verbote nicht mehr fest und wird demgemäß bei seinem Einzug in Jerusalem als Messias ausgerufen. Man mag bestreiten, daß dies alles so zugegangen ist, aber man kann nicht bestreiten, daß dies eine verständige und wohlgeordnete Erzählung eines ordentlichen Schriftstellers ist. Er beantwortet hier so wenig wie sonst alle unsere Fragen nach den Gründen und Voraussetzungen der Begebenheiten. Er sagt von niemand, wie er zur Erkenntnis der Messianität Jesu kam, weder von den Dämonen noch von Petrus noch von Bartimäus noch von den Vielen 10, 48, noch von dem Hohenpriester. Aber das gehört zu seinem Stil. Er sagt auch nicht, weshalb die Schriftgelehrten 2, 6 Jesu Vergeben sofort für eine Lästerung halten, ohne auch nur zu fragen, ob er nicht eine besondere Vollmacht habe, wozu seit 1, 27 doch Anlaß war. Markus ist kein Historiker, der die Entwicklung der Begebenheiten auseinander so verfolgte, daß sie vollständig erkennbar wird. Der ihm zugegangene Stoff gab das nicht her; und Augenzeuge war er nicht. Im Rahmen des ihm Möglichen erzählt er — auf die Hauptsachen gesehn — einwandfrei. Aber freilich bei Wrede fehlten die Vorbedingungen, ihn zu verstehn.

Um Wredes Darlegungen über das Messiasgeheimnis bei Markus richtig zu würdigen, muß man beachten, daß für Wrede eine Messianität des geschichtlichen Jesus ernsthaft nicht mehr in Betracht kommt. Er macht zwei Gründe geltend: nach der ältesten Anschauung der Gemeinde ist Jesus durch seine Auferstehung zum Messias geworden, so daß er es zu seinen Lebzeiten nicht sein konnte; ferner, für den Begriff der Messianität ist „Herrscherwürde und -macht“ (214) wesentlich, so daß er auf „einen umherziehenden Lehrer und Krankenheiler“ (217), nicht anwendbar war. Bei beiden Punkten ist der im Neuen Testament feststellbare Tatbestand von Wrede unvollständig und

darum schließlich falsch wiedergegeben. Nirgends ist im N. T. gesagt, daß Jesus durch seine Auferstehung so zum Messias geworden wäre, daß er es vorher in keinem Sinne gewesen wäre. In den Petrusreden der Apg. steht zwar 2, 36 deutlich, daß Gott den Gekreuzigten zum Herrn und Gesalbten, Christus, gemacht hat, also durch die Auferweckung. Aber in denselben Petrusreden steht ebenso deutlich, daß Gott ihn vor seiner geschichtlichen Wirksamkeit mit dem heiligen Geist und Kraft gesalbt hat, so daß seine Wirksamkeit die des Gesalbten, des Christus, war 10, 38—39. Röm. 1, 4 sagt freilich, daß Jesus zum Gottessohne in Kraft seit der Totenauferstehung eingesetzt ist. Aber für Paulus ist das Sterben Jesu unfraglich Messiastat; er hat sicher die Messianität Jesu nicht erst mit der Auferstehung beginnend gedacht. Paulus nennt den Gekreuzigten den Herrn der Herrlichkeit, 1. Kor. 2, 8, so daß auch eine Berufung auf die Selbstentäußerung von Phil. 2, 6 nicht verfängt. Röm. 1, 4 besagt, daß Jesus zum Gottessohn in K r a f t, zum Besitzer der vollen messianischen Macht erst durch seine Auferstehung wurde, so daß ihm also in irgendeinem, natürlich wesentlich geringerem Sinne Messianität schon vorher eignete! Und Apg. 2, 36 will entsprechend verstanden sein. Gewiß hat die Auferstehung für Jesu Messianität einschneidende Bedeutung. Denn eine Messianität ohne Vollbesitz der Macht bleibt ein in sich fragwürdiges Ding, aber diese Fragwürdigkeit gehört eben zum Wesen der Messianität Jesu vor seiner Auferstehung und hat erst seit dieser ein Ende genommen. Ferner Wredes Charakterisierung Jesu: ein umherziehender Lehrer und Krankenheiler, erschöpft das Bild Jesu in der Überlieferung nicht. Der Krankenheiler ist der Sieger über die Dämonen, durch den die Herrschaft des Teufels ein Ende nimmt Mark. 3, 26! Und der Lehrer ist der Bußprediger, der die Sünde vergibt 2, 10. Diese Vergebung ist nicht ein wenig „seelsorgerlicher Trost“, sondern die Begnadigung, die im Endgericht gilt, wie sie nur der übt, dem „Herrscherwürde und -macht“ eignen. Dieser Mensch gibt jetzt das Himmelreich Mark. 10, 14f. Freilich ist der jüdische Begriff von Messianität hier aufs tiefste umgewandelt, so daß seine nur jüdischen Zeitgenossen von sich aus Jesus nicht als Messias erkennen Mark. 8, 28. Aber diese

Umgestaltung des jüdischen Messiasgedankens ist eben Jesu eigenstes Eigentum. Damit war er über das Judentum emporgewachsen, so daß seine Gemeinde aus der jüdischen herauswuchs. Wer den jüdischen Messiasgedanken zum Maßstab dafür macht, ob Jesus Messias sein wollte und als solcher seinen Jüngern galt, verkennt gänzlich, worum es sich in den Evangelien bei der Messianität handelt: um die Messianität des schließlich Gekreuzigten, von seinem Volke Ausgestoßenen, des Mannes, der niemals jüdisches Denken als selbstverständliche Voraussetzung für das, was er wollte und war, gelten ließ. Diesen Mann mit einem jüdischen Maße zu messen, ist schlechterdings sinnlos.

Im Grunde ist Wrede nur Kritiker, nicht Historiker. Er hat keine lebendige Anschauung von Jesu eigentümlichem Wesen und Berufsbewußtsein. Er hat wohl nicht einmal eine lebendige Vorstellung von der ungeheuren Wirkung, die Jesus auf die geschichtliche Welt ausgeübt hat. Denn dann hätte ihm als Ursache für dieselbe „ein umherziehender Lehrer und Krankenheiler", an dem nichts irgendwie Erhebliches ist, kaum genügen können. Es war für die Evangelienkritik verhängnisvoll, daß Wredes Buch nachträglich einen so großen Einfluß gewann. Sie ist dadurch weithin auf eine völlig falsche Bahn gekommen.

2. Wellhausen. Auf Wellhausens (letzte) Arbeiten zu den Evangelien, Mark. 1903, Matth. und Luk. 1904, Einleitung in die drei ersten Evangelien 1905, soll hier nur im Vorübergehen Bezug genommen werden. Bultmann nennt Wellhausen unter seinen Vorgängern neben Wrede und Dibelius (Gesch. 1. A. S. 211, Erforschg. 9—10). Er verdankt ihm im einzelnen für Exegese und Kritik viel. Vor allem schätzt er seine Bundesgenossenschaft in der Betonung des Einflusses der Gemeindetheologie auf die Überlieferung. Zwischen Wrede und Dibelius hat wohl kein Buch in der Theologie die Evangelien geschichtlich so entwertet wie die genannten Bücher Wellhausens. Aber Wellhausens Gesamtauffassung von den Evangelien, speziell von Markus, ist von der Bultmannschen recht verschieden. Wellhausen benutzt die Vorstellung vom Christusmythos und von Jesus als Kultheros nicht. Ihm ist das Evangelium nicht eine Schöpfung der hellenistischen Gemeinde. Er sieht für Markus sogar eine aramä-

ische Grundlage als wahrscheinlich an. Das Bedeutsamste bei Wellhausen ist die schlichte und herbe Klarheit, mit der er dem historischen Jesus, d. h. dem Jesus, der wirklich gelebt hat, den Abschied gibt. Er war ein Jude (Einleitg. 113). „Wir können nicht zurück zu ihm, auch wenn wir wollten" (115). Die Sonne ist untergegangen, und ein kalter Nachtwind weht. So weit geht Bultmann doch nicht. Wellhausen ist, gerade mit seiner Betonung des Judentums Jesu, „moderner" als Bultmann.

3. Bousset. Die Bedeutung, die Boussets Kyrios Christos 1. Aufl. 1913, 2. Aufl. 1921, in der Entwicklung der Evangelienkritik von Wredes Messiasgeheimnis zu Bultmanns Geschichte der synoptischen Tradition hat, liegt nicht in dem, was Boussets Buch über die synoptischen Evangelien bringt, sondern in dem, was es über die Verwandlung Jesu in den Kultheros seiner Gemeinde (2. Aufl. 86, 90) über das Untertauchen des Urchristentums im hellenistischen Synkretismus sagt. Dieser Vorgang, der bei Bultmann Voraussetzung der Entstehung des synoptischen Jesusbildes ist, hat bei Bousset noch nicht dieselbe Bedeutung. Aber Bousset hat zuerst davon geredet, daß Jesus zum Kultheros seiner Gemeinde geworden ist. Bei den synoptischen Evangelien findet Bousset ähnlich wie Wrede eine Dogmatik der Gemeinde, aber im Unterschiede von Bultmann die Dogmatik der Urgemeinde (33—75). Von Wrede und Bultmann unterscheidet Bousset sich dadurch, daß er in diesem durch die Menschensohn-Dogmatik der Urgemeinde übermalten Bilde Jesu „ein gutes Stück des echten und ursprünglichen Lebens bewahrt" sieht (74). Er urteilt in dieser Beziehung ähnlich wie Harnack.

Was Bousset über die Umwandlung der Gestalt Jesu in die eines Kultheros (75—104) sagt, bleibt sowohl, was den Hergang, als auch, was das Ergebnis dieser Umwandlung anlangt, wenig greifbar und recht fragmentarisch. Das liegt zum Teil in der Natur der Sache, da wir über das vorpaulinische Heidenchristentum von Antiochia nur sehr wenig Überlieferung haben, zum Teil an methodischen Mängeln der Darlegungen Boussets. Er geht aus von dem für Jesus verwendeten Titel: *κύριος* und beweist zunächst, daß dieser nicht abzuleiten ist von: mar = Lehrer, Rabbi, auch nicht von dem jüdischen Gottestitel

(81—84), und behauptet dann die kultische Bedeutung des Kyriostitels. Dabei fällt die Frage, ob „Herr" hier nicht messianische Bedeutung hat, ganz unter den Tisch, d. h. das Hauptproblem ist von Bousset überhaupt nicht behandelt, sondern ignoriert. Und es ist doch unleugbar, daß mar (meist mit einem Personalsuffix) Anrede an den König, Bezeichnung des Königs ist (Belege bei Dalman, Worte Jesu I, 266f.), so daß das μαραναθά von 1. Kor. 16, 22 Jesus einfach als den messianischen König tituliert. Der messianische König wird mit diesem Anruf um sein Kommen zum erlösenden Weltgericht gebeten, vgl. Offbg. Joh. 22, 20. Wo diese Formel entstanden ist, ob in Syrien d. h. Antiochia oder in Palästina, ist nicht entscheidend, wenn es auch immer am nächsten liegt, daß sie aus Palästina stammt. Daß sie messianischen Sinn hat, dagegen entscheidet. Es beweist, daß sie und mit ihr die Bezeichnung Jesu als des Herrn überhaupt aus dem Glauben der Urgemeinde in Jerusalem an Jesus als den Messias und nicht aus dem hellenistischen Synkretismus stammt. Eine Anrufung um eine kultische „Epiphanie" ist das μαραναθά keinesfalls, mindestens nicht ursprünglich, denn von Epiphanien des Herrn im Kultus bezeugt uns das Neue Testament schlechthin nichts. Das Abendmahl bringt keine Epiphanie, sondern nur die verborgene Gegenwart des Herrn, die Taufe ebenso. In dem Kultus der Mysterien kommt es zu einer Epiphanie der Gottheit in dem vergotteten Mysten. Derartige kultische Erlebnisse zu machen, haben die Heidenchristen nicht die Möglichkeit gehabt. Die Bezeichnung des Herrn Jesus als Kultheros der Christen hat ihren Sinn, wenn man nur die äußere Erscheinung, namentlich wie sie sich den Heiden darstellte, ins Auge faßt. Aber wenn man hinter dem Titel das Wesen der verehrten Person, hinter der Erscheinung des religionsgeschichtlichen Vorgangs die gestaltenden Kräfte betrachtet, dann erweist sich die Bezeichnung „Kultheros" als unmöglich. Jesus ist für seine Gemeinde kein Heros, sondern der Christus Gottes, der nach seiner Kreuzigung zu Gott erhöhte Herr. Mit dem Begriff des Kultheros wird gerade das Entscheidende an dem Bilde des Herrn Jesus, der Gottesdienst des bis zum Kreuze gehorsamen Gottessohnes, und die Gottesoffenbarung in seiner Auferweckung verschüttet.

Dazu kommt noch: Bousset muß, um den Begriff des Kultheros, der nur auf dem Boden des hellenistischen Synkretismus, nicht des palästinischen Judentums anwendbar ist, zur Deutung des Herren-Titels verwenden zu können, behaupten, dieser Titel: Herr, sei nicht in der palästinischen Gemeinde gebraucht (81) und auch Taufe und Abendmahl, die Hauptstücke im Kyrios-Kultus, seien der Urgemeinde in Jerusalem fremd (91). Ein Beweis läßt sich nun weder für die eine noch die andere Behauptung führen. Boussets Kritik an der Apostelgeschichte ist voreingenommen. Die Verwendung des Herrentitels für Jesus im Sinne von Ps. 110, 1, wie sie Apg. 2, 34—36 berichtet wird, ist der Urgemeinde völlig zuzutrauen, da sie einfach dem Glauben an die Messianität Jesu entspricht, wie ihn die Urgemeinde auf Grund der Ostererlebnisse und der Schrift hatte. Mag die Pfingstrede des Petrus von Lukas komponiert sein: diese Verwendung von Ps. 110, 1 in der Urgemeinde ist deshalb nicht ungeschichtlich. Einen ernsthaften Grund dagegen, daß die Urgemeinde im Namen Jesu getauft hat, gibt es nicht. Glaubte, bekannte und verkündete sie ihn als den erhöhten Messias, so hat sie auch auf seinen Namen getauft. Auf die Abendmahlsfrage soll hier wegen ihrer Verwickeltheit nicht näher eingegangen werden. Daß der Jesus als dem Herrn geltende Gemeindegottesdienst erst wesentlich in Antiochia aufgekommen sei, läßt sich nicht beweisen. Schließlich hat der gesamte von Bousset konstruierte Gegensatz der jerusalemischen und der antiochenischen „Urgemeinde" gegen sich, daß nach allem, was wir wissen, die antiochenische Gemeinde von Jerusalemischen Christen gegründet ist und an dem Jerusalemischen Christen Barnabas ihren Führer hatte Apg. 11, 19. 22, so daß eine Aufhebung der Grenze gegen das Heidentum für die antiochenische Gemeinde jeder Wahrscheinlichkeit entbehrt.

Für Bousset ist das Urchristentum seit den Vorgängen in Antiochia synkretistisch, und die ganze Unklarheit und Widersprüchigkeit des Synkretismus haftet ihm an. Diese Behauptung bleibt bei Bousset noch erträglich, weil die synoptischen Evangelien im Wesentlichen nicht unter sie fallen. Sie gewinnt ihre volle Tragweite erst nach Bousset, als auch die Jesusgestalt der Synoptiker als ein Stück Synkretismus verstanden wird.

4. K. L. Schmidt. Karl Ludwig Schmidts Untersuchung über den Rahmen der Geschichte Jesu 1919 knüpft weder an Wrede noch an Bousset an. Sie stand vielmehr Wrede überwiegend kritisch gegenüber und verstand den Begriff des Kultischen so, daß mehr das Eigenartige der christlichen Gemeinde als ein Gemeinsames zwischen ihr und den heidnischen Kultgemeinden hervortrat. Sie ist aber hier zu nennen, da sie urteilt, daß „uns das wirkliche Itinerar Jesu, für das die christliche Gemeinde von ihren Anfängen an kein Interesse gehabt hat, rettungslos verlorengegangen ist." „Die Jesusgeschichten liegen in der Hauptsache auf einer und derselben Ebene." „Im Ganzen gibt es ... nur Einzelgeschichten" (317); der Rahmen ist Redaktionsarbeit. Günstiger urteilt Schmidt über die Leidensgeschichte. Sie scheint „früher im Zusammenhang fixiert" (305). Ihr eignet „besonders hoher, unmittelbar geschichtlicher Wert" (306). Auf die Begründung dieser Auffassung in einzelnen ist hier nicht einzugehen.

5. Dibelius. 1919 erschien auch die Formgeschichte des Evangeliums von Martin Dibelius. Auf Boussets Kyrios Christos ist dies Buch nicht so sehr aufgebaut als auf Wredes Messiasgeheimnis und auf Gunkels „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.". Die Wredesche Deutung des Markusevangeliums, um ihre schlimmsten Härten gemildert, tritt mit einer Selbstverständlichkeit der Geltung auf, als ob ihr Recht gar nicht bezweifelt werden dürfte. Dibelius will das Werden der Evangelienüberlieferung aufhellen, seine Gesetze und Motive (1. A. 5; 2. A. 10). Den Ausgangspunkt für die Fixierung der Erinnerungen an Jesus sieht er in der Predigt. In dieser hatte durchgehendes Interesse nur die Leidens- und Ostergeschichte, die deshalb am frühesten fixiert ist. Andere Daten aus dem Leben Jesu dagegen kamen nur als Beispiele in Betracht. Dibelius unterscheidet darum diejenigen Geschichten von Taten Jesu, die diesen Beispielcharakter am deutlichsten erkennen lassen, die Paradigmen, als die ältesten und geschichtlich besten Berichte von den jüngeren Novellen, die geschichtlich nur noch sehr wenig oder gar nicht zuverlässig sind. Die Überlieferung von den Worten Jesu denkt er sich ursprünglich getrennt von der von

den Taten. Markus hat beide wenigstens teilweise verbunden. Zu einem Ganzen konnte Markus all diese Einzelperikopen nur verbinden, indem er sie einer Deutung unterwarf: der Theorie vom Messiasgeheimnis. Sein Buch ist „ein Buch der geheimen Epiphanien" (1. Aufl. 64; 2. Aufl. 232). Der Christuskultus brauchte solche Epiphanien (1. A. 100). „Markus erzählt die Geschichte Jesu in der Überzeugung, daß dem Helden seiner Geschichte die herrliche himmlische Daseinsweise eignet, in der ihn die Jünger in der Verklärung schauen. In der Zeit seines Erdenlebens ist diese Herrlichkeit freilich verborgen und soll verborgen sein — daher die Geheimnistheorie — aber der Erzähler freut sich jedes Augenblicks, in dem er Jesus wenigstens für die Augen der Leser dem irdischen Treiben entrücken und in seiner wahren Würde darstellen kann." (1. Aufl. 87f.; 2. Aufl. 279). „Also ist das Markusevangelium seinem letzten Gepräge nach gewiß ein mythisches Buch ... Die in dem Evangelium gesammelte Tradition ist nur zum kleinsten Teile, in den Epiphanie-Geschichten und in einigen Novellen, mythischen Charakters; in der Mehrzahl ihrer Stücke erscheint Jesus nicht als mythische Person." (1. Aufl. 88; 2. Aufl. 279).

Was Dibelius 1919 in recht gedrängter Form, z. T. nur umrißhaft vorlegte, hat er 1933 in der zweiten Auflage wesentlich erweitert, tiefer begründet und breiter durchgeführt. Indessen an den entscheidenden Punkten, auf die ich mich hier — leider — beschränken muß, ist seine Stellung die gleiche geblieben.

Für Dibelius Werk bezeichnend ist seine vermittelnde Haltung: das Markusevangelium ist ein mythisches Buch, aber die in ihm enthaltene Tradition ist nur zum kleinsten Teile mythisch. Man kann die Gestalt Jesu doch noch, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, aus dem Evangelium erkennen. Die „Erinnerungen der Jünger" an Jesus (1. Aufl. 5; 2. Aufl. 9) liegen der Evangelienüberlieferung zugrunde. Fragt man sich, weshalb diese Erinnerungen uns nur in einem Buche von mythischem Gepräge erhalten sind, weshalb der Mythus sie so weitgehend durchsetzt hat, so muß im Sinne von Dibelius der Grund darin gefunden werden, daß die Überlieferung überwiegend die Form

der Einzelgeschichte, des Einzelwortes angenommen hatte. Diese Tatsache ist nicht zu bestreiten und wohl verständlich. Die Träger der Gemeindeüberlieferung hatten im allgemeinen nicht die Vorbildung, die zu einer Gesamtdarstellung von Jesu Person und Geschichte erforderlich ist. In der Gemeinde war auch ein Bedürfnis nach einer solchen in den Anfangszeiten nicht vorhanden. Die Gemeinde kannte ihren Herrn. Dagegen waren Einzelerzählungen, möglichst konkret und zugespitzt, von Worten und Taten Jesu begehrt und üblich. Die Leidensgeschichte wird freilich von Anfang an im Zusammenhange erzählt sein, wie schon Schmidt hervorgehoben hatte (vgl. S. 21). Wenn Dibelius nun annimmt, daß „die Predigt das Mittel zur Verbreitung dessen, was die Schüler Jesu als Erinnerung bewahrten", gewesen ist (1. Aufl. 6; 2. Aufl. 12), so ist das eine Verengung des Tatbestandes. Man hat sicher von Jesus erzählt bei den mannigfachsten Gelegenheiten, nicht nur in gottesdienstlicher Versammlung und werbender Ansprache, sondern auch in viel formloserer Weise. Deshalb ist auch der Gesichtspunkt des Predigt-Paradigmas zu eng, um die ältesten und besten Stücke der Überlieferung herauszuheben. Die Erzählung von Jesus ist in vielen Fällen einfach Selbstzweck gewesen, gerade in der ältesten Zeit, nicht Illustration, Beleg usw. für eine anderweitige Predigt.

Man erzählt von Jesus als von dem Manne, den man gekannt und geliebt hatte, einfach aus der Freude heraus, von ihm etwas Bezeichnendes berichten zu können. Selbstverständlich hatte man ihn gekannt und geliebt, weil sich in ihm Gott offenbarte, so daß alles Erzählen von ihm Zeugnis von Gottes Offenbarung war und sich von dem Anekdotenerzählen über bekannte Männer wesentlich unterschied. Aber trotzdem war nicht alles Erzählen von ihm Predigt bzw. Bestandteil von Predigt. Die Überlieferung der Erinnerungen an Jesus war erheblich weniger kultisch gebunden, als dies bei Dibelius erscheint, und diese Tatsache ist für die Formung der Überlieferung von beträchtlichem Belang. Als Folgerung aus ihr ergibt sich: Dibelius Unterscheidung von Paradigma und Novelle läßt sich nicht halten und kann einer Einteilung der Evangelien-

geschichten zum Zweck ihrer überlieferungsgeschichtlichen Einordnung nicht zugrunde gelegt werden.

Da die Überlieferung von Jesus vorwiegend aus Einzelstücken bestand, gingen Chronologie und Itinerar der Wirksamkeit Jesu weithin verloren. Mit Recht urteilte schon K. L. Schmidt, daß „die Jesusgeschichten in der Hauptsache auf einer und derselben Ebene liegen", so daß eine Entwicklung in der Geschichte Jesu aus ihnen nicht zu entnehmen ist. Sie können wohl nachträglich in ein Bild vom Verlauf der Wirksamkeit Jesu hineingestellt werden, diese Einordnung ist dann aber in der Hauptsache nachträglich. Es hat selbstverständlich epochemachende Ereignisse in der Geschichte Jesu gegeben. Es ist auch nicht zu bestreiten, daß sie als solche überliefert werden konnten. Es muß damit gerechnet werden, daß Augenzeugen der Geschichte Jesu, die es in den ersten Jahrzehnten unter den Überlieferern der Jesusgeschichten gab, in der Lage waren, diese chronologisch richtig festzulegen, auf Grund geschichtlich zutreffender Erinnerung z. B. Gruppen von Geschichten zu bilden wie etwa Mark. 1, 21—39: der Sabbat in Kapernaum. Aber es ist zuzugeben, daß die Ordnung der Einzelstücke bei ihrer ersten Niederschrift weithin zufällig, willkürlich, jedenfalls geschichtlich ungenau, wenn nicht sogar unrichtig ausfiel. So weit hat Dibelius recht.

Aber eine ganz andere Frage ist: wie haben wir das Verständnis von Jesu Person und Geschichte einzuschätzen, das dem Markusevangelium, der ältesten Niederschrift der Gemeindeüberlieferung, zugrunde liegt? Daraus, daß Markus keine nähere Kenntnis der Chronologie und des Itinerars hat, folgt durchaus nicht, daß sein Verständnis von Jesu Person und Geschichte eine nur subjektive „Deutung" seinerseits ist und nicht aus den „Erinnerungen der Jünger Jesu" stammt. Nun hat Dibelius zwar nicht übersehen, daß einerseits die „Erinnerungen der Jünger" von Anfang an einer bestimmten Formung d. h. Deutung unterlagen, (2. Aufl. 12f.), und andererseits die Theologie und Reflexion des Markus, die den Evangelienstoff deuten, nicht sein individuelles Eigentum sind, sondern aus der Gemeinde stammen, (1. Aufl. 61; 2. Aufl. 228 f.), aber diese Erkenntnisse blieben bei Dibelius abstrakt und wesentlich folgenlos. Eine konkrete Vorstellung

von dem Verständnis der anfänglichen Gemeinde von Jesu Person und Geschick und von dem Verhältnis, in dem dies Verständnis zur geschichtlichen Wirklichkeit von Jesu Person und Geschick steht, und andererseits von dem Weg, der von ihm zu dem Verständnis beider bei Markus führt, gibt Dibelius nicht. Er läßt erkennen, daß die Deutung der Leidensgeschichte, d. h. des Hauptstücks der Predigt in geschichtlicher Beziehung, stammte aus den „Interessen der Erbauung, primitivster Theologie und einfachster Apologetik" (1. Aufl. 12; 2. Aufl. 21), also nicht aus den „Erinnerungen der Jünger", vielmehr von der geschichtlichen Wirklichkeit weit abführt. Aber auf die entscheidende Frage geht er nicht ein.

Unfraglich haben wir eine Überlieferung von Jesus, die mehr wert ist als etwa die Notiz des Josephus über den Täufer Johannes, nur darum, weil die Jünger sich davon überzeugten, daß er auferstanden, d. h. aus dem Grabe zu Gott erhöht ist. Zu Mission und Predigt, zur Bildung und Erhaltung einer Gemeinde, die Jesu Geschichte und Wort überliefernd bewahrte, kam es nur auf Grund des Osterglaubens der Jünger. Dieser Osterglaube enthielt zugleich den Glauben an Jesu Messianität und an die Heilsbedeutung seines Todes. Das geht aus 1. Kor. 15, 3ff. hervor und liegt in der Sache selbst begründet. Glaube an die Auferstehung Jesu im Sinne der Urgemeinde ist ohne Glauben an seine Messianität und die Heilsbedeutung seines Todes nicht möglich. Damit ist nun aber gesagt, daß die Grundbestandteile von Markus Verständnis der Geschichte Jesu auf die Uranfänge der Gemeinde zurückgehn. Das Verständnis des Markus von der Geschichte Jesu wurzelt nicht nur in dem der ersten Gemeinde, sondern beide fallen in den entscheidenden Punkten einfach zusammen. Das könnte nur eine „Theologie" bestreiten, die die entscheidende Bedeutung des Osterglaubens für die Verkündigung von Jesus verkennte. Es kann aber auch nicht eine offene Frage bleiben. Es ist so. Das Bild des Markus von Jesus ist wesentlich das der Urgemeinde.

Wir haben noch einen Schritt weiterzugehen. Die Gemeinde hat, wie S. 15f. gezeigt, nie geglaubt, daß Jesus erst durch seine Auferweckung zum Messias geworden sei. Seine Messianität

läßt sich aus seiner Geschichte nicht entfernen. Zu den unbestreitbaren Tatsachen derselben gehört, daß Jesus gekreuzigt, d. h. von den Römern hingerichtet ist. Wie kam Pilatus, der als Richter Jesus ganz ohne einen Rechtsgrund nicht verurteilen konnte, dazu, Jesus zu kreuzigen? wenn er ihn für staatsgefährlich, d. h. für einen Aufrührer ausgeben konnte! Dazu bot ihm das Verhalten Jesu, der sich politisch überhaupt nicht betätigte und ganz ausdrücklich das Zelotentum ablehnte Mark. 12, 13—17, keinen Anlaß. Wenn Jesus aber Messianität für sich in Anspruch nahm und diesen Anspruch ernsthaft meinte und aufrechterhielt, dann hatte Pilatus den Rechtsgrund zur Verurteilung Jesu, den er nun einmal brauchte, da er den Juden gegenüber nachgiebig war. Deshalb ist die ganz einhellige Überlieferung aller Evangelien, daß Jesus wegen seiner Messianität gekreuzigt ist, völlig einleuchtend. Daß seine Messianität als Grund seines Todes über seinem Kreuze stand, Mark. 15, 26, ist also geschichtlich. Daraus folgt: Jesus selber wollte vor seinem Tode Messias sein und war es für seine Jünger vor seinem Tode. Es läßt sich auch die Bedeutung seiner Bußpredigt und seines Vergebungswortes, nämlich daß in ihnen die Entscheidung über die Stellung des Hörers im Endgericht, also über seine Ewigkeit fällt, nicht festhalten, wenn Jesus weniger war als der Richter im Endgericht, der Messias vgl. S. 38 ff., d. h. aber der Gesichtspunkt, unter dem Markus Jesus versteht und darstellt, ist der sachlich allein berechtigte, entspricht der geschichtlichen Wirklichkeit.

Damit entsteht nun die Frage nach Jesu messianischer Offenbarung, und diese muß verwickelt sein, da ja die große Mehrzahl seiner Volksgenossen ihn nicht als Messias anerkannte, während seine Jünger völlig von seiner Messianität überzeugt waren. Eine Entwicklung der messianischen Offenbarung Jesu bzw. der messianischen Erkenntnis bei seinen Jüngern und seinen Volksgenossen aus der Überlieferung der Gemeinde zu erkennen, muß nach der ganzen Art dieser Überlieferung schwierig bis zur Unmöglichkeit gewesen sein. Hier entstanden für den, der zuerst die Überlieferung aufzeichnete, die größten Probleme. Wenn er nicht gänzlich darauf verzichtete, die Jesus-worte und

-geschichten in einen geschichtlichen Rahmen einzugliedern, mußte sein Bild von Jesu Messiasoffenbarung mit Notwendigkeit lückenhaft, wenn nicht gar widersprüchig ausfallen. Aus der Lückenhaftigkeit und Widersprüchigkeit des Bildes der Messiasoffenbarung Jesu kann man nicht beweisen, daß hier nur eine nachträgliche, von dem Evangelisten aufgebrachte Deutung und nicht Erinnerung der Jünger an die Wirklichkeit der Geschichte Jesu vorliege. Diese Mängel sind einfach in der Eigenart dieser Überlieferung, die überwiegend Einzelerzählungen brachte, begründet. Man darf auch nicht behaupten, daß durch Geheimhaltung der Messianität seitens Jesu ein unmöglicher Zug in das Bild komme. Denn daß Jesus zeitweise seine Messianität geheimgehalten hat, ist sehr wohl verständlich. Welche Gründe ihn jeweils dazu veranlaßten, läßt sich meist nur vermuten, da mehrere in Betracht kommen. Vor allem wird ihn bestimmt haben, daß er den Erfolg seiner Buß- und Himmelreichs-predigt der Geltendmachung seiner Würde vorordnete, deshalb mit jener zurückhielt, bis über diesen entschieden war. Wenn das Bild von der Geheimhaltung der Messianität im einzelnen in der mündlichen Überlieferung undeutlich oder auch irrig geworden ist, so beweist das bei der Art der Überlieferung nichts Wesentliches. Jedenfalls gestattet es nicht den Schluß, daß die Geheimhaltung der Messianität durch Jesus eine bloße Deutung d. h. Erfindung seiner Gemeinde oder eines Evangelisten ist.

Ist so das Gesamtverständnis der Person und Geschichte Jesu bei Markus keine erst nachträglich an den Stoff herangebrachte Deutung, sondern das in der Gemeinde Ursprüngliche, geschichtlich Zutreffende, so ist das letzte Gepräge des Stoffes bei Markus erst recht nicht mythisch. Für Dibelius sind mythisch nur die Berichte von Taufe, Verklärung und Versuchung (2. Aufl. 270). Nun ist die Verklärungsgeschichte von Dibelius fraglos mißdeutet. Sie will nicht erzählen, daß Jesus „freilich verborgen" „herrliche himmlische Daseinsweise eignet" (2. Aufl. 279). Denn sie redet nirgends von Offenbarung, sondern nur von Verwandlung. Das „er wurde verwandelt" Mark. 9, 3 erzwingt die Vorstellung, daß Jesus diese „herrliche himmlische Daseinsweise," wie sie der Elias und Moses, der zu Gott Aufgenommenen, von

Gräbern nicht Behaltenen, entspricht, sonst **nicht** hat, auch nicht im Verborgenen. Das *μετεμορφώθη* hier entspricht dem *ἀλλαγησόμεθα,* das Paulus 1. Kor. 15, 51. 52 statt Auferstehung erwartet. Die Verklärung ist eine Vorausnahme der Auferstehung (bis zu der sie geheimgehalten werden soll 9, 9!), also der späteren Daseinsweise Jesu. Sie ist nicht entfernt Offenbarung einer ihm jetzt schon verborgen eignenden himmlischen Daseinsweise. Diese ganze Vorstellung von einer Daseinsweise Jesu, die im Unterschiede von seiner offenbaren ihm im Verborgenen eignet, ist lediglich eingetragen. Von Markus stammt sie nicht, sondern von Gunkel. Die himmlischen Stimmen in der Tauf- und Versuchungsgeschichte entsprechen dem Glauben und Erleben bei den Juden der Zeit; sie sind nicht Kennzeichen mythischer Überlieferung, sondern gerade das Gegenteil. Auch die Versuchungsgeschichte ist kein Mythus. Entrückungen, Unterredung mit Geistern sind pneumatische Erlebnisse, wie sie Propheten u. a. m. vor und nach Jesus auch sonst gehabt haben. Ebenso ist die Taufgeschichte mit der Gottesstimme, der Öffnung des Himmels und der körperlichen Erscheinung des Geistes kein Mythus, sondern Erzählung von pneumatischem Erleben Jesu. Man mag diese Erzählungen legendär nennen, auch von einzelnen Motiven in ihnen behaupten, sie seien ursprünglich mythisch. Diese Erzählungen selber sind durchaus nicht-mythisch. Jesus ist in ihnen Gottes Sohn, aber zugleich wirklich Mensch, nicht ein Halbgott oder dergl. Das gilt gerade für die Taufgeschichte, wo Jesus den Geist **empfängt**, und für die Versuchungsgeschichte, wo er hungert! Noch viel weniger mythisch sind Matth. 11, 25—30; 28, 18—20. Sie bringen freilich die Gottessohnschaft Jesu stark zur Darstellung. Aber der Mann, der demütig im Herzen ist, ist trotz allen Machtbewußtseins keine Mythengestalt. Matth. 28 redet der Erhöhte. Seine Worte können mythisch nur genannt werden, wenn seine Erhöhung ein Mythus ist.

Es ist sehr zu bedauern, daß Dibelius für das Pneumatische an der Gestalt Jesu, wie sie in den Evangelien gezeichnet ist, kein Verständnis beweist, und statt dessen zu ihrer Deutung den Begriff des Mythischen verwendet. Dadurch ist die Synoptikerkritik am entscheidenden Punkte verschieft. So gewiß Dibe-

lius im einzelnen vieles richtig gesehen hat, das Ganze des Markusevangeliums ist verkannt. Es fehlt an zulänglicher Erfassung des Textes. Das ist am deutlichsten bei der Verklärungsgeschichte, die er unverkennbar falsch erklärt, indem er das Stichwort des Ganzen: er wurde verwandelt, nicht zur Geltung kommen läßt.

Fragt man sich schließlich, woher die Fehlansätze in der Evangelienkritik von Dibelius stammen, so lautet die Antwort: aus dem unüberwundenen Einfluß von Wrede und Gunkel. Wrede hatte vor ihm die synoptischen Evangelien unter das Urteil gestellt: in der Überlieferung ist die geschichtliche Wirklichkeit der Person und Wirksamkeit Jesu nicht nur durch idealisierende, legendäre usw. Zusätze und Wucherungen getrübt, sondern durch eine falsche Gesamtauffassung von Jesu Person und Geschichte, durch eine ungeschichtliche Theorie über beides von Grund aus verdorben. Und Gunkel hatte behauptet, daß in den Evangelien mythische Stücke enthalten sind.

Anhangsweise sei bemerkt: der Gesichtspunkt der Formgeschichte ist zur Erledigung des Evangelienproblems zu eng. Gewiß liegt bei den synoptischen Evangelien auch ein formgeschichtliches Problem vor. Aber das ist nur zweitrangig. Nicht das literargeschichtliche, das theologische Problem ist das entscheidende. Nun gibt Dibelius gewiß auch eine Bearbeitung der theologischen Frage. Aber dadurch, daß er sie nur im Rahmen der literargeschichtlichen bringt, kommt sie nicht zu freier, voller Entfaltung. Soviel in literargeschichtlicher Beziehung aus dem Werke von Dibelius zu lernen ist: die Entscheidung über die Evangelien wird auf diesem Wege nicht gewonnen.

Bultmann.

1. Die Geschichte der synoptischen Tradition. Bultmann schreibt eine Geschichte der synoptischen Tradition. Er analysiert den gesamten Stoff der Synoptiker im einzelnen und seinen Aufbau zu den vorliegenden Evangelien als Ganzheiten. Seine Fragestellung ist nicht die literargeschichtliche, quellenkritische. Die Klärung der Fragen nach der Entstehung und Reihenfolge unserer Evangelien, nach ihren Quellen usw. setzt er voraus und steht dabei auf dem Boden der Zweiquellentheorie. Er will feststellen: wie kam die Gemeinde dazu, das, was in den Evangelien enthalten ist, als Worte, Taten, Erlebnisse Jesu zu berichten, welche Kräfte im Leben der Gemeinde und welche Einflüsse von außen haben bewirkt, daß die Überlieferung von Jesus diese Gestalt annahm? Besonders den Hergang bei der mündlichen Überlieferung, der der Aufzeichnung des Stoffes vorausgegangen ist, sucht er durch die Analyse der Evangelienstücke aufzuhellen, aber auch ebenso den Vorgang der schriftlichen Aufzeichnung, der Redaktion.

Bultmanns Analyse beginnt bei den Worten Jesu, und zwar bei den Apophthegmata, d. h. den „Stücken, deren Pointe ein in einen kurzen Rahmen gefaßtes Jesuswort bildet" (1. Aufl. 4; 2. Aufl. 8). Er unterscheidet Streit- und Schulgespräche und biographische Apophthegmata. Sie sind ihm fast sämtlich „ideale Szenen, die einen Grundsatz, den die Gemeinde auf Jesus zurückführt, in einem konkreten Fall veranschaulichen" (1. Aufl. S. 21, vgl. S. 27. 29; 2. Aufl. S. 41, vgl. S. 57. 59). „Die Parallelität der Rabbinengeschichten wie auch der Gedankengehalt der Argumente, in denen nur selten hellenistischer Geist zu spüren ist," zeigt, „daß die Formung des Stoffes überwiegend in der palästinensischen Urgemeinde erfolgt ist" (1. Aufl. S. 24; 2. Aufl. S. 49). Zu ihrer Beurteilung ist wichtig, daß Bultmann es ab-

lehnt: „sich . . . die Pharisäer und Schriftgelehrten als eine geschlossene Gegnerschaft Jesu und der Urgemeinde vorzustellen“; „in dies Licht sind sie erst durch die evangelische Überlieferung geraten“ (1. Aufl. S. 27; 2. Aufl. S. 56). Wichtig ist ihm die „zeugende Kraft der Apophthegmata“ (1. Aufl. S. 33, vgl. 25. 28; 2. Aufl. S. 65, vgl. 53. 58), d. h. die „Neigung der Gemeinde ihre Herrenworte, ihre Anschauungen und Grundsätze immer mehr in die Form des Apophthegmas zu kleiden“ (1. Aufl. S. 25; 2. Aufl. S. 53).

Die Worte Jesu werden unterschieden in Logien, in denen Jesus als Weisheitslehrer spricht, prophetische und apokalyptische Worte, Gesetzesworte und Gemeinderegeln, Ichworte, Gleichnisreden und Verwandtes. Nachdrücklich hebt Bultmann auch hier die Parallelen in der jüdischen Überlieferung hervor. Über die Echtheit der überlieferten Jesusworte urteilt er weit überwiegend ungünstig. Das meiste erscheint teils als Bildung der Gemeinde, teils als jüdische Volksweisheit. „Irgendwelche Zuversicht, eins der Logien Jesus zuzuschreiben, wird man nur in wenigen Fällen aufbringen“ (1. Aufl. S. 63; 2. Aufl. S. 110). Entsprechendes gilt für die andern Gruppen. „Wo der Gegensatz zur jüdischen Moral und Frömmigkeit und die spezifisch eschatologische Stimmung, die das Charakteristikum der Verkündigung Jesu bilden, zum Ausdruck kommt, und wo sich andererseits keine spezifisch christlichen Züge finden, darf man am ersten urteilen, ein echtes Gleichnis Jesu zu besitzen“ (1. Aufl. S. 129; 2. Aufl. S. 222) und dasselbe gilt für die andern Arten von Herrenworten (vgl. 1. Aufl. S. 63; 2. Aufl. S. 110). Besonders bedenklich sind die „Ichworte“; sie sind überwiegend „ein Werk der hellenistischen Gemeinde“ (1. Aufl. S. 99; 2. Aufl. S. 176).

Bei den Wundern urteilt Bultmann: sie „sind gleichsam etwas von Jesu individuellem Wollen Losgelöstes, automatisch Funktionierendes“ (1. Aufl. S. 135; 2. Aufl. S. 234). Daß „einigen Heilungswundern historische Vorgänge zugrunde liegen“, bleibt eine Möglichkeit (1. Aufl. S. 140; 2. Aufl. S. 244). Die Hauptfrage bei den Wundergeschichten ist für Bultmann: „wie sie in die evangelische Tradition hineingekommen sind“

(S. 140). Seine Antwort lautet: „Es werden volkstümliche Wundergeschichten und Wundermotive in die mündliche Tradition eingedrungen sein" (1. Aufl. S. 141; 2. Aufl. S. 246). Die Wundergeschichten der Evangelien „sind in derselben Atmosphäre entstanden wie die jüdischen und hellenistischen Wundergeschichten" (1. Aufl. S. 142; 2. Aufl. S. 246); überwiegend sind sie hellenistischen Ursprungs (1. Aufl. S. 147; 2. Aufl. S. 256). — Von dem noch übrigen geschichtlichen Stoff gilt, daß „die Geschichtserzählung so sehr unter der Herrschaft der Legende steht, daß sie nur mit dieser zugleich behandelt werden kann" (1. Aufl. S. 150; 2. Aufl. S. 261), Demgemäß beurteilt Bultmann die Leidensgeschichte, die Ostergeschichte, den gesamten geschichtlichen Stoff der Evangelien als wesentlich legendär. „Ein Teil zeigt spezifisch jüdische Färbung und den Einfluß des Alten Testaments" (1. Aufl. S. 182; 2. Aufl. S. 329). Überwiegend „ist ihr Ursprung im christlichen Glauben und christlichen Kult zu suchen" (1. Aufl. S. 184; 2. Aufl. S. 332). „Die kultischen Motive machen sich . . . erst wenig geltend, und der Mythos spielt auch noch keine große Rolle" (1. Aufl. S. 185; 2. Aufl. S. 334).

Noch bleibt übrig die Frage nach der Redaktion des Traditionsstoffes, d. h. nach dem Verfahren der Evangelisten Markus, Matthäus, Lukas. Auf die schriftstellerischen Motive des Markus ist nicht einzugehen, um so mehr auf die „dogmatischen" (1. Aufl. S. 210; 2. Aufl. S. 370). Bultmann knüpft hier ausdrücklich (1. Aufl. S. 211; 2. Aufl. S. 371) an Wrede, Wellhausen, Dibelius an. „Die Evangelien sind Kultlegenden. Markus hat diesen Typus geschaffen. Der Christusmythos gibt seinem Buche, dem Buch der geheimen Epiphanien, eine zwar nicht biographische, aber eine im Mythos begründete Einheit" (1. Aufl. S. 227; 2. Aufl. S. 396f. unwesentlich verändert). Die Absicht des Verfassers war: „Die Vereinigung des hellenistischen Kerygmas von Christus, dessen wesentlicher Inhalt der Christusmythos ist, wie wir ihn aus Paulus kennen (bes. Phil 2, 6ff.; Rm 3, 24), mit der Tradition über die Geschichte Jesu" (1. Aufl. S. 211f.; 2. Aufl. S. 372f.). Jesus ist „der über der Erde wandelnde Gottessohn" (1. Aufl. S. 147; 2. Aufl. S. 256), sein Leben „eine Folge von Offenbarungen"

(1. Aufl. S. 211; 2. Aufl. S. 371), über die freilich „ein Schleier des Geheimnisses“ „gebreitet“ ist. So ist es Markus gelungen, der Tradition „die Deutung aufzuprägen, deren sie in den hellenistischen Gemeinden der paulinischen Sphäre bedurfte“ (1. Aufl. S. 211; 2. Aufl. S. 372). „Matthäus und Lukas haben die mythische Seite des Evangeliums zwar im einzelnen verstärkt ... Im Ganzen haben sie aber den von Markus geschaffenen Typus nicht weiter entwickelt, sondern wesentlich die andere Seite seines Doppelcharakters verstärkt, indem sie an geschichtlicher Tradition aufnahmen, was dem Markus fehlte und ihnen noch erreichbar war“ (1. Aufl. S. 227; 2. Aufl. S. 397). Das Evangelium ist „eine Schöpfung der hellenistischen Gemeinde“ (1. Aufl. S. 226; 2. Aufl. 394), wobei freilich die palästinische Tradition übernommen wurde. Analogien für seine Entstehung gibt es nicht. „Es ist also eine originalchristliche Schöpfung“ (1. Aufl. S. 229; 2. Aufl. S. 400).

Überschaut man das Ganze, so ist unverkennbar: Die Arbeit von Bultmann ruht stark auf der von Dibelius und Wrede. So gewiß Bultmann Dibelius gegenüber selbständig ist, so gewiß sind die entscheidenden Gesichtspunkte von Dibelius vor Bultmann entwickelt; und Bultmann erkennt das auch mehrfach an. Der Vorzug der Arbeit Bultmanns vor der von Dibelius liegt in der Art des Vorgehens: der synoptische Stoff, so wie er vorliegt, ist vollständig analysiert. Dies Verfahren ist zwar umständlich, aber die Sicherheit und Klarheit seiner Ergebnisse ist größer als bei dem Verfahren von Dibelius. Bultmann gewinnt nun freilich sein Verständnis der Geschichte der synoptischen Überlieferung auch nicht allein aus der Analyse des Textes, sondern unter Zuhilfenahme von Gesichtspunkten über die Gesamtgeschichte des Urchristentums. Das ist selbstverständlich und deshalb durchaus nicht zu beanstanden.

2. **Das Gesamtverständnis von Jesu Wort und Person.** Die Erarbeitung einer Stellungnahme zu Bultmanns Anschauungen kann nicht ausgehen von der Analyse des Textes der Evangelien und ihren Einzelheiten. Dann verlöre sich die Auseinandersetzung ins Endlose. Es muß zunächst gefragt werden: welche Schätzung Jesu liegt nach Bultmanns Urteil der

Überlieferung der Gemeinde von ihm, die in den synoptischen Evangelien ihren Niederschlag gefunden hat, zugrunde? wie hat Jesus sich nach Bultmanns Urteil selbst eingeschätzt? hat Bultmann an diesem Punkte die Gemeinde und Jesus richtig und ausreichend verstanden? oder ist hier sein Urteil falsch, mindestens unzulänglich? Dabei soll auf die besondere Schwierigkeit, einen Maßstab zu gewinnen, nach dem sich Richtigkeit und Zulänglichkeit eines Urteils auf diesem Gebiete bemißt, nur hingewiesen werden. Eine Beantwortung der Frage nach einem solchen Maßstabe läßt sich nicht vor, nur über der Untersuchung gewinnen.

Bultmanns Urteil über die Gemeinde Jesu und ihr Verständnis Jesu ist nicht leicht zu erfassen. Einerseits urteilt er ganz ablehnend über das Verständnis, das die Gemeinde von Jesus gehabt hat. Die Abwesenheit spezifisch christlicher Züge ist Kennzeichen der Zuverlässigkeit der Überlieferung (1. Aufl. S. 129; 2. Aufl. S. 222). Der Glaube der Gemeinde erzeugt Legende und Mythos (1. Aufl. S. 185; 2. Aufl. S. 334) und verdrängt somit die geschichtliche Wirklichkeit über Jesus. „Die christlichen Quellen" sind „von der Legende überwuchert" (Jesus S. 12). Die Geschichte der synoptischen Überlieferung erscheint bei Bultmann als die Geschichte einer Fehlentwicklung, wenn man die geschichtliche Richtigkeit der Überlieferung zum Maßstabe der Beurteilung macht. Andererseits behandelt Bultmann die Evangelien so, als ob Jesus von seiner Gemeinde doch noch verstanden wäre, sofern sie sein Wort als Gotteswort verstanden hat; als ob sie auch trotz vieler Entstellungen und Beifügungen von Fremdem in Einzelheiten in der Hauptsache sein Wort, sein Bußwort und sein Vergebungswort, so weit erhalten hätte, daß es in ihrer Überlieferung zur Geltung und Wirkung kommt. Aber man muß sich hüten, zuviel Gewicht darauf zu legen, daß Bultmann die Evangelienüberlieferung in einem Jesus-buch darstellt. Er sagt von der ältesten Schicht dieser Überlieferung ausdrücklich, daß ihre Gedanken nur „nach überwiegender Wahrscheinlichkeit" Jesus zum Träger hatten, und behandelt es als belanglos, wenn das nicht der Fall wäre (Jesus S. 17). An der Person Jesu und dem Zusammenhang der Evangelien-

überlieferung mit ihr liegt ihm augenscheinlich nichts, nur an den Worten als solchen.

Wo fängt nun für Bultmann der Fehler in dem Verständnis der Gemeinde von Jesus an? Der entscheidende Punkt ist genau festzulegen. Als die Gemeinde sich entschloß, Jesus für den Messias zu halten (Glauben und Verstehen S. 203f.). Wann, wo, aus welchem Grunde die Gemeinde dies tat, interessiert Bultmann nicht. Er denkt wahrscheinlich an die Osterereignisse, aber er redet weder von Erlebnissen der Jünger noch von Offenbarungen, nur von einem Entschluß, d. h. von einer Handlung „ohne Einsicht“ (a. a. O. S. 86), also ohne angebbaren Grund. Daß das Bekenntnis zur Messianität Jesu, das Grundbekenntnis der Christenheit, damit als Ergebnis einer Willkürhandlung erscheinen muß, bekümmert ihn nicht. Nun ist Bultmann freilich der Ansicht, daß dieser Entschluß der Gemeinde expliziert, was in Jesu Selbstbeurteilung implizite enthalten war (vgl. S. 69). Aber die Gestalt des Bekenntnisses zu Jesus, die bei der Urgemeinde festzustellen ist, das Bekenntnis zur Messianität Jesu, kann im Sinne Bultmanns nur als Erzeugnis der mythenbildenden Phantasie bewertet werden (vgl. S. 60). Ihm ist die Messianität Jesu als solche offensichtlich gleichgültig. Sogar ein Messiasbewußtsein Jesu „wäre nur (beachte den Irrealis) ein psychisches Phänomen“ (a. a. O. S. 204, vgl. S. 174), also eine Belanglosigkeit. In dieser betont ablehnenden Behandlung der Messianität Jesu wirkt unverkennbar Wredes Haltung nach. Je mehr die Messianität Jesu sonst in der Theologie beachtet ist, um so radikaler verweigert Bultmann ihr jegliche Achtung. Es ist auch nicht nur das Messiasbewußtsein, was Bultmann so ablehnend behandelt, sondern mit diesem zugleich die Messianität als Jesu persönliche Haltung. Denn es liegt im Wesen der Messianität als persönlicher Haltung, daß man sie nicht ohne Messiasbewußtsein haben kann. Das ergibt einen tiefen Gegensatz zwischen der Anschauung Bultmanns und der der Evangelien. Jesu Selbstverständnis war für Bultmann ein prophetisches. Er hielt sich für den „Träger des Wortes (Gottes) in der letzten, entscheidenden Stunde“ (a. a. O. S. 174, vgl. S. 204). „So hat Jesus aber auch den Täufer angesehn“ (S. 174).

Diese von Bultmann ausdrücklich hervorgehobene Gleichheit Jesu und des Täufers zeigt, daß für ihn Jesus nichts anderes als Verkünder des Wortes Gottes, d. h. Prophet ist, nichts Einzigartiges. Als Prophet rückt Jesus nahe an die Schwärmer. Bultmann vermutet über sein Ende: Jesus „besetzte, wie es scheint, mit den Seinen den Tempel, um die heilige Stätte von allem Unrat zu reinigen für die kommende Gottesherrschaft" (Jesus S. 29f., vgl. Erforschung S. 34), so daß sein Tod nur die zwar bedauernswerte, aber schließlich wohlverdiente Katastrophe eines Wirrkopfes wäre, der den Namen der Gottesherrschaft für seine selbstgemachten Phantastereien mißbrauchte. Diese von Bultmann, wenn auch mit Vorsicht, gegebene Vermutung über den Lebensausgang Jesu zeigt, wie sehr er entschlossen ist, in Jesus nicht mehr zu sehen als in den jüdischen Himmelreichs-„Propheten" und Messiasprätendenten sonst. Andererseits aber soll Jesu Wort für Bultmann doch Gottes Wort, Jesu Vergeben doch Gottes Vergeben sein, das durch ihn Ereignis wird (Jesus S. 199f.). Leider wird nicht deutlich, wie Bultmann diese Gleichsetzung von Jesu Wort und Gottes Wort, von Jesu Vergeben und Gottes Vergeben meint. Ist Jesus wirklich wesentlich dasselbe gewesen wie der Täufer, so war er auch ein Vorläufer und ein Vorläufiger. Und so versteht Bultmann auch Jesus. Jesus rechnet für ihn mit einem anderen als dem nach ihm kommenden Messias, wie die Menschensohnworte zeigen, die Bultmann so einschätzt, daß sie Jesus selbst nur so weit angehören, als sie die Identität zwischen ihm und dem Menschensohn nicht enthalten (Gesch. 1. Aufl. S. 92). Einen Vorbehalt macht Bultmann hierbei nur insofern, als er offen läßt, daß die Menschensohnworte von Jesus überhaupt nicht gesprochen, sondern nur jüdische Tradition, von der Gemeinde aufgenommen sind. Jesus weiß sich für Bultmann wirklich nur als ein Vorläufiger. Demgemäß bleibt auch sein Vergeben im Umkreis der Vorläufigkeit und gilt nicht für die Ewigkeit, nicht im Endgericht. An dieser Vorläufigkeit des Vergebens Jesu wird auch nichts dadurch geändert, daß Jesu Verkündigung ergeht „in der letzten entscheidenden Stunde" (Glauben und Verstehen S. 174). Denn diese letzte Stunde ist die letzte v o r dem Endgericht, nicht die

des Endgerichts, sie ist entscheidend, sofern ich mich entscheiden soll, aber nicht sofern Gott über mich entschieden hätte. Wenn Bultmann das „entscheidend" in letzterem Sinne meinte, dürfte er nicht offen lassen, daß Jesus den Menschensohn, der Gottes Entscheidung über die Menschen bringt, in einem anderen gesehen hat, der dann natürlich auch anders zu entscheiden das Recht hat. Nein, Jesu Vergeben kann, wenn Bultmann folgerichtig verfährt, wirklich nur ein vorläufiges sein. Es ist dann für arme Sünder eine wertvolle religiöse Anregung, kraft deren sie dem Endgerichte mit einer Art Zuversichtlichkeit entgegengehen: Gott wird uns schon vergeben, wie Jesus vergeben hat. Jesu Verkündigung hat dann für den Hörer auch noch die Bedeutung eines Ereignisses, so wie für einen jahrzehntelang Kranken eine Genesung Ereignis ist, wenn sie ihn auch weder vor dem Tode noch vor einem Wiederausbruch der Krankheit sichert, nichts Endgültiges ist. Es haben ja mehr Propheten Gottes Sündenvergebung verkündet (Jesj 40, 2). Daß Jesus ein revolutionärer Schwärmer war, der, als er sein Verhältnis zu seinem Volke in entscheidender Stunde ordnete, über eine peinliche Phantasterei nicht hinauskam und daran zugrunde ging, bliebe bei einem solchen Vergeben Jesu durchaus möglich. Ein solches Vergeben wäre aus der prophetischen Tradition — der Täufer hat dergleichen vor ihm geübt — freilich nicht aus einer persönlichen Gemeinschaft mit Gott geschöpft. Um den springenden Punkt noch einmal scharf herauszustellen: es könnte keinem Menschen verargt werden, wenn er sich Jesu Wort, Jesu Vergebung als Gottes Wort, Gottes Vergebung aneignet. Nur liegt der Grund dafür, daß sie als Gottes Wort und Vergebung gelten, dann im Hörer, nicht in Jesus. Der Bultmannsche Jesus bietet keine Gewähr dafür, daß sein Wort und sein Vergeben Gottes Wort und Vergeben sind. Hat hier nicht die aufgeklärte Lehre von der wesentlichen Gleichheit aller Menschen die Grundvoraussetzung aller Christologie, die Einzigartigkeit Jesu, zerstört? Diese Frage muß aufgeworfen werden. Meines Erachtens muß sie auch bejaht werden. Denn woher nähme Bultmann sonst das Recht zu der Vermutung, daß Jesus eben letztlich doch nur ein religiöser Phantast war und daran zugrunde ging? Bultmann

muß von vornherein überzeugt sein, daß Jesus nur war, was alle Menschen sind.

Nun ist bekannt, daß die Gemeinde Jesu von dieser allgemeinen Gleichheit ihren Herrn ausnahm. Das tat sie nicht, weil sie wie ihre heidnischen Zeitgenossen unter den Menschen sonst Übermenschen und Halbgötter bzw. Verkörperungen von Göttern anerkannte. Im Gegenteil, sie kannte nur einen Gott und keine Halbgötter und Übermenschen und bekämpfte die Verwischung der Grenze zwischen Gott und den Menschen durch ihre heidnischen Zeitgenossen. Aber in Jesus sah sie den Sohn Gottes, deshalb auch in seinem Worte Gottes Wort. Warum? Man kann das am besten deutlich machen an Jesu Vergeben. Die Gemeinde verstand Jesu Vergeben so, daß dieses Handeln Jesu am Menschen, wenn es recht aufgenommen und festgehalten wurde, seine Bedeutung und Geltung für die Ewigkeit, für das Endgericht habe. Sie gründete auf Jesu Wort die Zuversicht, im Gericht Gottes geschützt zu sein. Für die Seinen war, wenn sie nur wirklich die Seinen sind, Jesu Kommen zum Gericht die Erlösung, die Aufnahme in die Festfreude usw. Wer Buße tat, ging nach dem Worte Jesu, wie sie es verkündete, ins Himmelreich; den von Jesus gesegneten Kindern gehörte das Himmelreich. D. h. Jesu Vergeben hatte ihr nicht nur vorläufige Geltung, sondern endgültige, schlechthin endgültige. Nach ihm kam kein Weltrichter mehr, der anders entscheiden könnte. Johannes der Täufer hatte auf den unvergleichlich Größeren hingewiesen, der auf ihn folgen würde, und dadurch all seinem Tun den Charakter des nur Vorbereitenden, also nur Vorläufigen gegeben. Jesus haben seine Jünger so nie angesehn. Sein Wort, seine Entscheidung sollten schlechthin endgültige Bedeutung haben und gaben auch dem Wort und Werke des Johannes seine Bedeutung, daß sein Bußruf und seine Vergebung wirklich Gültigkeit hätten. Jesus war der, der da kommen soll, der Menschensohn, er und kein anderer. Mit dieser Gewißheit, jetzt in Jesu Wort das Urteil dessen vernommen zu haben, der im Endgericht den Ausschlag gibt, mit der persönlichen Beziehung zu Jesus jetzt das zu haben, was im Endgericht entscheidet (Mk 8, 38; Lk 12, 8—9), war etwas dem Judentum gegenüber Neues in der Jüngerschaft Jesu da.

Ein Vergeben, das so dem einzelnen unbedingt Gottes Vergeben zusagte, weil es Gottes Vergeben jetzt auf Erden vollzog (Mk 2, 7. 10), galt den Juden als Gotteslästerung (Mk 2, 7). Jesu Gemeinde war gewiß, solche Vergebung von Jesus empfangen zu haben. So sah die Gemeinde auch Jesu Dämonenaustreibungen an: hier war das Ende des Satansreiches gekommen (Mk 3, 26). Mit Jesus war das Gottesreich da, nicht in dem Sinne, daß eine neue Geschichtsepoche begonnen habe, deren Vollendung eine allgemeine Glückseligkeit und Gerechtigkeit sein würde, sondern in dem Sinne, daß aus der Ewigkeit Gottes jetzt durch Jesus, durch seine die Menschen erneuernde Bußpredigt und Vergebung, zu den Menschen herabkomme, was im Endgericht nur Bestand behalte, was Erlösung für ewig sei. Die Höhe, die die Gabe Jesu damit erreicht, mag schwindelerregend sein, d. h. völlig unvernünftig erscheinen, aber deshalb darf man sie nicht auf ein geringeres Maß zurückschrauben. So war der Glaube der Jünger Jesu.

Das ist es, was zur Verhandlung steht, wenn über Jesu Messianität geredet wird, nicht „nur ein psychisches Phänomen". Es ist selbstverständlich Sache jedes einzelnen, zu entscheiden, ob er diesen ewigkeitsgewissen Glauben will oder nicht. Aber daß dieser Glaube allein der christliche ist, daß durch ihn allein die Kirche trotz der staatlichen Verfolgungen die alte Welt überwunden hat, daß in diesem Glauben allein die Kulturüberlegenheit des Christentums ruht, ist keine Frage. Ebensowenig ist eine Frage, daß dieser ewigkeitsgewisse Glaube beruht auf dem Glauben an Jesu Messianität. Nur als der Richter im Endgerichte, nur als der Sohn Gottes in Ewigkeit kann Jesus eine Errettung für die Ewigkeit zusichern. Mit der Messianität Jesu gibt man die Ewigkeit der Gültigkeit seines Vergebens preis. Es handelt sich bei der Messianität Jesu nicht nur um ein Bewußtsein Jesu, das sein Handeln und Reden begleitet, sondern um den Grund seiner gesamten Haltung, seines Handelns und Redens, der all dies allein trägt, so daß es wirkt und ist, was es in der Geschichte gewirkt hat und gewesen ist. Oder soll man etwa annehmen, daß der Grund seines Handelns und Redens außerhalb seines Bewußtseins lag? Sein Handeln und Reden kann

doch nicht „etwas von seinem individuellen Wollen Losgelöstes, automatisch Funktionierendes“ sein (Gesch. 1. Aufl. S. 135)! Das ist aber die Konsequenz aus der Auffassung, daß ein messianisches Bewußtsein Jesu „nur ein psychisches Phänomen“ sein würde. Es gibt schlechterdings keine Berufsausübung ohne Berufsbewußtsein. Jesus hatte entweder ein prophetisches oder ein messianisches Berufsbewußtsein; im ersten Falle war sein Vergeben nur ein vorläufig gültiges und im letzten Falle ein ewig gültiges. Wer nicht weiß, was er tut, kann einen so großen Beruf nicht verwalten wie den, die Vergebung Gottes zur Wirklichkeit bei den Menschen werden zu lassen. Die Messianität Jesu ist gewiß nicht zu verstehen, losgelöst von der Wirkung und Bedeutung des Wortes Jesu. Aber andererseits ist Wirkung und Bedeutung des Wortes Jesu nicht zu verstehen, losgelöst von seiner Messianität. Hier hängt streng eins am andern. Wer diesen Zusammenhang verkennt, wird beides, Jesu Wort und Jesu Messianität, verkennen. Jesu Wort ist Königswort. Man kann Jesus nicht das Königliche, das zu ihm gehört, nehmen, ohne seinem Worte das Königliche zu nehmen. Einem psychologischen Verstehn oder gar Nachempfinden des messianischen Bewußtseins Jesu sind sehr enge Grenzen gezogen. Es kann auch darauf gar nicht ankommen. Aber darauf kommt alles an, daß er uns begegnet als unser Herr, dem Gott die Herrschaft über uns gegeben hat, weil er ihn zum Herrn der Welt gemacht hat, und daß wir uns demgemäß zu ihm stellen und nicht wie zu einem bloßen Propheten, der nur vorläufige Bedeutung haben kann.

Damit ergibt sich: die Messianität Jesu kann nicht als etwas angesehn werden, das die Gemeinde Jesu beizulegen sich einmal entschlossen hat. Behauptet man dies, so behauptet man zugleich: die Gemeinde hat sich einmal entschlossen, die ihr zuteil gewordene Vergebung der Sünden für eine endgültige, ewig wirksame zu halten, obwohl ihr nur eine vorläufig gültige Vergebung zuteil geworden war. Sie hat sich entschlossen, zu glauben: jetzt haben wir den Anteil am Himmelreich erhalten, obwohl sie nur eine Vorbereitung auf das Kommen des Himmelreichs erhalten hatte. Die Gemeinde hat dann in schwärmerischem Überschwang sich

eine Gottesgemeinschaft angemaßt, die ihr nicht gegeben war. Was die eigentliche religiöse Kraft der Gemeinde ausmacht, beruhte dann nicht auf Jesu Gabe an die Gemeinde, sondern auf der Entstellung dieser Gabe Jesu durch die Gemeinde. Das ist eine unvollziehbare Vorstellung. Man muß selbstverständlich mit Irrtümern der Gemeinde rechnen, aber hier läge nicht ein Irrtum, sondern eine Entstellung ihres zentralen religiösen Besitzes vor. Man kann sich die Bedeutung Jesu für seine Gemeinde nicht so gering denken, daß sie über das, was er war und sein wollte, einfach hinweggegangen wäre, um durch ihren eigenen Entschluß festzusetzen, was er war und was sie an ihm hatte.

Die Messianität gehört Jesus selbst. Sie gibt seinem Worte und überhaupt seiner Wirksamkeit ihre besondere Bedeutung. Sie ging der Gemeinde bzw. seinen Jüngern mit der Wirkung und Bedeutung seines Wortes auf. Das übrige Volk, dem Wirkung und Bedeutung seines Wortes nie völlig aufging, weil es sich diesem Wort nie völlig öffnete, konnte sie von sich aus nicht erkennen. Demgemäß ist auch Jesus mit direkten Bezeugungen seiner Messianität vielfach zurückhaltend gewesen, weil diese ja, ohne daß sein Wort sich durchgesetzt hatte, nicht den in seinen Augen allein erstrebenswerten Erfolg haben konnten. In der Erkenntnis und Bejahung der Messianität Jesu vollendet sich die Wirkung seines Wortes. Deshalb arbeiten alle Evangelien, die synoptischen wie das johanneische (20, 31), mit Recht darauf hin, den Leser zur Erkenntnis und Gewißheit der Messianität Jesu zu bringen. Das ist nicht ein Zeichen davon, daß die Evangelisten Jesus nicht mehr verstehen, sondern im Gegenteil, daß sie ihn verstehn. Damit entfällt aber die Seite der Grundeinstellung Bultmanns zu den Evangelien, nach der er urteilt: je weniger spezifisch christlich das Berichtete, je weniger beherrscht vom Glauben der Gemeinde, um so wahrscheinlicher ist es geschichtlich zuverlässig. Im Gegenteil, in dem spezifisch Christlichen ist gerade die Wirkung des geschichtlichen Jesus enthalten. Damit soll nicht gesagt sein, daß alle Worte Jesu so, wie sie in den Evangelien stehn, geschichtlich zuverlässig überliefert sind. Zu geschichtlicher Kritik ist reichlich Anlaß. Das zeigt einfach ein Vergleich der Evangelien und der verschiedenen Formen, in

denen bei ihnen die Worte Jesu auftreten. Aber grundsätzlich und wesentlich ist das Verständnis der überlieferten Worte Jesu in den Evangelien richtig. Das Entscheidende an der Verkündigung Jesu, auch an seiner Selbstaussage, ist von seiner Gemeinde richtig erfaßt und wiedergegeben. Die skeptische, wenn nicht negative Einstellung, mit der Bultmann der Überlieferung entgegentritt, ist unberechtigt. Im Gegenteil, man darf die Überlieferung als in ihrem Gesamtverständnis Jesu zuverlässig einschätzen.

Blickt man zurück auf den eben entwickelten Gedankengang: Jesu Messianität kann nicht von seiner Gemeinde, sondern nur von ihm selber stammen, da sie Voraussetzung der besonderen Bedeutung seines Wortes, besonders seines Vergebens ist, nämlich seiner Gültigkeit für ewig, so legt sich der Einwand nahe: es haben in der Kirche immer Menschen die für ewig gültige Vergebung erteilt, die durchaus keine messianische Vollmacht hatten. Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, daß alle diese die Vergebung nur kraft des von Jesus seiner Gemeinde verliehenen Rechtes erteilt haben und nicht auf Grund einer anderweitigen, in ihnen selbst oder in der Sache liegenden Möglichkeit. Die besondere Vollmacht, die Jesus als der Sohn Gottes von seinem Vater empfing, d. h. aber seine Messianität, ist die Voraussetzung aller in der Kirche erteilten Vergebung. Die im Alten Testament erteilte Vergebung auf der anderen Seite ist keine im ewigen Gerichte Gottes geltende, da ein solches Endgericht erst beim Judentum im Gesichtskreis der Frömmigkeit steht. Das Judentum steht dann dem Endgericht ohne die Gewißheit einer in ihm geltenden Vergebung gegenüber. Selbstverständlich kannte das Judentum wie das Alte Testament die Bitte um Vergebung, auch eine Zusage der Vergebung. Aber Gewißheit einer vom ewigen Gericht Gottes den Menschen befreienden Vergebung besitzen die alttestamentliche und die jüdische Gemeinde nicht. Sie ist Gabe Jesu und hängt an seiner Messianität als ihrer inneren Bedingung. Für die richtigen Juden ist sein Vergeben wie seine Messianität Gotteslästerung (Mk 2, 7; 14, 64). Und es ist nur folgerichtig, daß diese völlige Ablehnung das eine wie das andere trifft. Denn vergebend betätigt Jesus

seine Messianität, und seine Vergebung beruht auf seiner Messianität.

3. Die Geschichte Jesu. Bisher war nur vom Worte und von der Messianität Jesu die Rede. Unsere Darlegung ist nun auszudehnen auf seine Geschichte. Diese ist im Grunde die Geschichte seines Wortes. Er arbeitet unter seinem Volke als Verkünder der Buße und des Himmelreichs. Seine Geschichte ist die seines Erfolges und Mißerfolges als Verkünder der Buße und des Himmelreichs. Als Bußprediger ist er zugleich Kämpfer, vor allen gegen die Führer seines Volkes, die Schriftgelehrten und Pharisäer. Er wird von ihnen angegriffen und stößt dann in scharfen Gegenangriffen vor. Er verurteilt sie mit großer Schroffheit und wird von ihnen gehaßt mit tödlicher Feindschaft. Bultmann bestreitet diese Züge des überlieferten Jesusbildes völlig ohne Grund (Gesch. d. synopt. Trad. 1. Aufl. S. 27; 2. Aufl. S. 56; Erforschung d. synopt. Evgl. S. 34). Nun wird ihm natürlich der Bericht der Evangelien über Jesu Tod unverständlich, so daß er zum Ersatz zu haltlosen Vermutungen greift (vgl. oben S. 36).

Daß auf die Darstellung dieser Geschichte in den Evangelien ihr Ausgang eingewirkt hat, ist selbstverständlich. Wir alle stellen geschichtliche Größen irgendwie von dem Ausgang dar, den sie schließlich genommen haben, und das mit Recht. Dieser Ausgang bestand bei Jesus darin, daß die Führer des Volkes, die Schriftgelehrten und Pharisäer nebst der Priesteraristokratie, ihn mit Hilfe der Römer töteten, ohne daß das Volk zu seinen Gunsten auftrat und seine Jünger für ihn Widerstand leisteten. Das schreckliche und schmähliche Ende Jesu erscheint in den Evangelien, weil es von seiner Auferstehung und Erhöhung zu Gott gefolgt ist, in seiner ganzen Schmählichkeit und Schrecklichkeit eher gesteigert als abgeschwächt. Die Menschen, die Jesus umgaben, die Jünger, das Volk, seine Führer werden nun in der Geschichte Jesu immer, von Anfang bis zu Ende, mehr oder weniger in dem Lichte gesehen, das ihre Stellungnahme beim Ausgange der Geschichte Jesu über sie bringt. Demgemäß treten Schriftgelehrte, Pharisäer, Priester mit wenigen Ausnahmen als Gegner Jesu auf. Das mag in bezug auf Einzelfälle, vielleicht

sogar nicht wenige Einzelfälle (Joh 12, 42) irreführend sein. Aufs Ganze gesehen, ist es zweifellos richtig, und die Evangelien sehen eben aufs Ganze. Auch daß das Volk nur äußerlich begeistert, innerlich aber verständnislos, weil unbußfertig bleibt, mag inbezug auf Einzelfälle nicht zutreffen. Aufs Ganze gesehen trifft es zu. Denn so ist die Haltung des Volkes in den entscheidenden Stunden. Es ist unverkennbar, daß das Volk jüdisch geblieben ist und sich das Wort Jesu nicht angeeignet hat; und schließlich galt eben: wer nicht für mich ist, ist wider mich! Was endlich die Jünger Jesu anlangt, so ist es im Grunde nicht mehr als selbstverständlich, angesichts der Höhe des Wortes und des Weges Jesu, daß sie bei aller Hingabe an Jesus nicht imstande sind, sein Wort zu erfassen und auf seinem Wege mit ihm gleichen Schritt zu halten. Ihr Zurückbleiben hinter Jesus, wie es die Evangelien zeichnen, mag im Einzelfalle schematisch sein. Im Ganzen entspricht es nach dem Ausgange der Geschichte Jesu der Wirklichkeit. Nur eine Kritik, die den schneidenden, auf die Entscheidung der Tat drängenden Ernst der Bußpredigt Jesu und die Kraft ihrer Wirkung verkennt, kann bestreiten, daß, auf das Wesentliche gesehn, die Evangelien die Geschichte Jesu richtig darstellen.

Damit das Ausgeführte nicht als „billige Apologetik" beiseitegeschoben werde, hebe ich hervor: Wir Modernen wollen die Feindschaft der Führer des Volks gegen Jesus, die Verständnislosigkeit des Volkes, das Verhältnis der Jünger zu Jesus genetisch verstehen. Die Evangelien gestatten dies aber nicht. So erscheint uns das in ihnen Berichtete, da die Anfangszustände nicht erkennbar werden, nicht das Werden, nur das Gewordene, nicht die Entwicklung, nur das Ergebnis gezeigt werden, übertrieben und unglaublich. Aber wer die Evangelien darin verstanden hat, daß sie nicht vom Anfang, sondern vom Ausgang der Geschichte Jesu her darstellen, der wird aufhören, eine solche Kritik an ihnen zu üben. Ihre Erzählung ist in ihren Grenzen im Wesentlichen richtig.

Auf die Wunder braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Daß Jesus Wunder getan hat, ist nicht zu bestreiten. Selbstverständlich bilden sich auch Legenden, wo von Wundern

zu erzählen Anlaß ist. Die Grenze ist im einzelnen oft schwer zu bestimmen. Die Einwirkungen von Motiven aus dem Wunderglauben und der Wundererzählung der jüdischen und heidnischen Umwelt auf die Erzählung der Evangelien ist nicht abzulehnen.

So scharfsinnig und umfassend Bultmanns kritische Arbeit an den Evangelienstücken ist, überzeugende Kraft hat sie in den meisten Fällen nur für den, der Bultmanns negative Grundeinstellung zum Gesamtverständnis der Gemeinde von Jesus teilt. Wer hierin nicht mit ihm geht, wird urteilen, daß Bultmanns Kritik den Evangelien und ihren Berichten im Einzelnen weithin nicht gerecht wird, sondern sie vergewaltigt, indem sie Kleinigkeiten eine zu große Bedeutung nach der negativen Seite gibt. Die Evangelien sind eben bei Bultmann nicht mehr Zeugnis von der errettenden Christuswirklichkeit, sondern religionsgeschichtlicher Stoff.

4. Der Zweck der Evangelien. Will man die Evangelien in der eigentümlichen Gestalt, in der sie uns vorliegen, in dem, was sie von uns wollen, gerecht werden, so muß man sich vor allem klarmachen, sie sind geschrieben aus der Überzeugung heraus: das Entscheidende an dem, was sie zu erreichen haben, ist die Personbeziehung zwischen Jesus und den Lesern. Sie wollen Jesus selber vor den Leser und die Leser selber vor Jesus stellen. Die Leser sollen die Hingabe sehen, mit der Jesus Gott und den Menschen gedient hat, und selber zu der Hingabe an Jesus kommen, die in der Unterwerfung unter sein Bußwort und im Empfang der Vergebung von ihm wurzelt und im Einsatz des Lebens für ihn sich vollendet; denn diese Hingabe für Jesus ist der richtige Gottesdienst. Jesus soll ihr König werden, dem sie gehorchen und dienen. Deshalb erzählen die Evangelien einerseits Einzelgeschichten und Einzelworte von Jesus, besonders von seinem Umgang mit den Leuten, mit Feind und „Freund", von seiner königlichen Überlegenheit und seiner Gnade und Macht, und andererseits auch die Gesamtgeschichte seines Wirkens und Sterbens. Weil es ihnen um die Gewinnung einer Personbeziehung zwischen Jesus und dem Leser geht, sind sie in allem nur Geschichtlichen, nur der Vergangenheit Angehörigen, so auffallend sorglos, was oft genug

hervorgehoben ist. Es ist leicht, ihnen im nur Geschichtlichen Unrichtigkeiten nachzuweisen, und es ist auch nötig, auf diese Unrichtigkeiten im Geschichtlichen hinzuweisen. Andererseits sind diese Unrichtigkeiten an dem genannten Zweck bemessen meist herzlich belanglos. Ob Jesus am 14. oder 15. Nisan gekreuzigt ist, ist innerhalb einer geschichtlichen Behandlung des Evangelienstoffes ein beachtliches Problem, am Zweck der Evangelien bemessen ist es völlig, wirklich völlig belanglos, sich darum zu kümmern. Deshalb finden sich in den Evangelien an diesem Punkte und ähnlichen anderen Unstimmigkeiten. Ob diese oder jene Geschichte, z. B. die von der Tempelreinigung, ihren geschichtlichen Platz besser am Ende oder am Anfang der Wirksamkeit Jesu hat, mag bei rein geschichtlicher Fragestellung bedeutsam sein, vom Zweck der Evangelien aus geurteilt, kommt nichts darauf an. Deshalb sind die Geschichten in den Evangelien so geordnet, daß ein Rahmen: Taufe, Messiasbekenntnis, Leidensgeschichte gebildet und in ihm der Stoff, so gut es geht, teils nach Zeitordnung, teils nach Sachordnung, teils ohne erkennbare Ordnung untergebracht ist. In diesem Verfahren ist viel Willkür, aber bessere Möglichkeiten gab der Stoff nicht her, und wozu sich in solchen, für den Zweck der Evangelien belanglosen Dingen Umstände machen? Wenn man den Text der Worte Jesu in einer Synopse säuberlich nebeneinander gedruckt liest, sind einem die Abweichungen des Matthäus und Lukas voneinander, das Fehlen vieler Worte bei Markus „sehr lehrreich“. Wenn man die Evangelien liest zu dem Zweck, dem sie dienen sollen, ist das alles meist völlig bedeutungslos. Dann macht es wirklich nichts aus, ob man dieses Wort mit jenem oder einem andern verbindet, es in dieser oder einer anderen Formulierung bringt, ja nicht einmal darauf, ob man viel oder wenig Worte Jesu bringt. Die genaue Registrierung dieser Minutien lehrt im Grunde nicht einmal die „Technik der Evangelisten“ kennen. Denn eine bewußt befolgte, weil vorher festgelegte Technik haben die Evangelisten bei ihrer Arbeit nicht gehabt. Ihr sorgloses Verfahren gestattet deshalb auch nicht den Schluß: die meisten dieser Worte seien überhaupt nur Gemeindebildungen.

Selbstverständlich kann nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden, daß die Evangelien in diesem Punkte in ihrer tiefsten, wesentlichsten Absicht verstanden werden. Wenn dieser Punkt gesehen wird, wird er noch lange nicht in seiner Bedeutung gewürdigt. Viele Leser der Evangelien sind gar nicht so weit persönlich interessierbar; sie haben nur sachliche, religionsgeschichtliche, christentumsgeschichtliche oder auch polemische Interessen, wenn sie die Evangelien lesen. Solche Leser der Evangelien gehen an dem, was die Evangelien wollen, sicher vorbei. Aber auch dann, wenn der Gesichtspunkt bei der Lesung der Evangelien ist, zu klären „wie wir selbst unsere Existenz auffassen wollen", wird die Tiefe der Evangelien verschlossen bleiben; was sich sehr deutlich darin zeigt, daß sich mit jener Absicht die wegwerfende Beurteilung der Erzählungen von der Sünderliebe Jesu als „rührender Geschichten" (Glauben und Verstehen S. 97) und die Erklärung: „wie es in Jesu Herzen ausgesehn hat, weiß ich nicht und will ich nicht wissen" (a. a. O. S. 101) verbinden kann. Die Evangelien versteht völlig nur, wem aufgeht: Ich stehe beim Lesen der Evangelien nicht vor einer sachlichen Offenbarung Gottes, nicht vor einem bloßen Worte Gottes, sondern vor der lebendigen Person des Sohnes Gottes, des Herrn der Welt, des, der auch für mich — gestorben ist. Das Entscheidende ist, wie Jesus, der Sohn Gottes, „unsere Existenz auffaßt", wie er mich beurteilt.

Wenn der literarisch und historisch Gebildete die Evangelien nun — oft nicht ohne ein Stückchen Herablassung — als volkstümliche Erzählungen bewertet, so ist das im Rahmen einer literarisch-historischen Würdigung nicht falsch. Aber meist verhüllt es, daß diese volkstümlichen Erzählungen durchschlagende Kraft entfalten in der Überführung des Menschen von seiner Sünde und in der Gewinnung für die Hingabe an Jesus. Sie sind stark an einer Stelle, wo die literarisch und historisch hochstehenden Bücher schwach sind. Es gibt bekanntlich viele Darstellungen Jesu, seines Wortes und seiner Geschichte, die mit literarisch oder historisch höchster Fertigkeit gearbeitet sind, aber die Evangelien hat keins von ihnen auch nur vorübergehend, geschweige denn auf die Dauer, zu ersetzen oder gar zu verdrängen

vermocht. Solange es um die Gewinnung eines persönlichen Verhältnisses zu Jesus geht, behaupten die Evangelien sich gegenüber aller Kritik. Sie sind als Geschichtsquellen und als „Literaturwerke" nicht vollkommen, nicht einmal fehlerfrei. Ja, sie sind sogar, an ihrem eigenen Zwecke bemessen, nicht vollkommen oder fehlerfrei. Aber sie sind lebensvoll und wirkungskräftig zur Erreichung des Zweckes, dem sie dienen sollen. Wer sein persönliches Verhältnis zu Jesus ordnen will, dem geben sie, was er braucht, und zwar mit solcher Kraft und Klarheit, daß ein solcher Mensch bekennen wird: ich habe Mühe, dem in meinem persönlichen Leben gerecht zu werden, was sie bieten.

Um im Zeitalter des Antihistorismus nicht mißverstanden zu werden, hebe ich ausdrücklich hervor: Die Sorglosigkeit der Evangelien im nur Geschichtlichen hat nichts gemein mit einer Ablehnung oder Minderschätzung des Geschichtlichen als solchen. Die Evangelien wollen von dem Mann, der unter Pontius Pilatus auf Golgatha gekreuzigt ist, erzählen und von niemand und nichts anderem. Daß dieser Gekreuzigte für sie der Sohn Gottes, der jetzt neben Gott Thronende ist, steht freilich fest. Aber sie wollen nicht von dem Erhöhten, den sie unbekümmert mit dem geschichtlichen Menschen gleichsetzen, erzählen. Ihr Gegenstand ist das irdische Leben des nach seinem Tode zu Gott Erhöhten. Der Jesus, von dem sie erzählen, ist für sie Person der Geschichte, aber sie sind keine Historiker, sondern seine Evangelisten, besser: sie sind Geschichtserzähler nur, soweit das zu dem oben genannten Zweck ihres Evangelienschreibens gehört. Sie arbeiten weder kritisch noch pragmatisch-genetisch, d. h. sie untersuchen weder die Überlieferung, die sie benutzen, nach den Kunstregeln der Historiker auf ihre Zuverlässigkeit, noch ordnen sie die Vorgänge so zusammen, daß man in einem Voraussetzung für andere und Folge von anderen erkennt. Das letztere ist manchmal der Fall, aber durchaus nicht immer. Vor allem auf Herausarbeitung einer Entwicklung in der Geschichte Jesu nehmen sie nicht Bedacht. Die Entwicklung Jesu oder die seiner Jünger oder die des Volkes bzw. seiner Feinde interessieren sie, wie eben gezeigt, nicht. Sie haben die Evangelien auch nicht geschrieben aus dem Bewußtsein eines historischen Abstandes von Jesus.

Dieser war damals auch verschwindend klein gegenüber dem, der uns heute von Jesus trennt. Aus dem allem darf aber nicht geschlossen werden, daß die Evangelien nicht Geschichte, nicht von dem geschichtlichen Jesus erzählen wollen. C. F. Baur hat die Aufgabe des Historikers einmal (Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung S. 206) so formuliert: Die geschichtlichen Gestalten sollen „frei vor dem sich ihrer Freiheit freuenden Geschichtsschreiber dastehn". Diese romantische Auffassung von der Geschichtsschreibung wirkt heute noch stark nach, nicht wenigen ist sie richtungweisend. Geschichtsschreibung in diesem Sinne darf man in den Evangelien nicht suchen. Hier sind Subjekt und Objekt der Darstellung viel näher verbunden. Mit dem Interesse freundlicher Unbeteiligtheit steht der Evangelist seinem Christus nicht gegenüber, im Gegenteil, er ist ganz an ihn gebunden. Er zeugt von ihm und wirbt für ihn. Denn es gibt für den Evangelisten keine ewig gültige, keine wirkliche Vergebung der Schuld als durch ihn. Aber auch der Gesichtspunkt der Predigt reicht nicht aus, die Evangelien verständlich zu machen. Er ist einerseits, wie oben S. 23 gezeigt ist, zu eng, andererseits zu weit. Denn er sagt nicht genug über das Eigentümliche dieser Predigt, daß sie von einem geschichtlichen Menschen als dem Bringer des vergebenden Wortes Gottes, dem Christus, handelt. Daß der in seiner Gemeinde gepredigte Jesus Person der Geschichte und nicht Erzeugnis eines von der Geschichte grundsätzlich gelösten „Glaubens" oder eines Mythos sein soll und ist, kennzeichnet diese Predigt. Nur wenn dies scharf hervorgehoben wird, ist der Gesichtspunkt der Predigt fördersam.

5. Die Gemeinschaft Jesu mit Gott. Weil die Evangelien für die persönliche Hingabe des Lesers an Jesus zeugen und werben, sind sie — das muß beachtet werden — in der Darstellung der Gemeinschaft Jesu mit Gott sparsam. Sie zeichnen die Liebe, die den Vater und den Sohn miteinander verbindet. Sie zeichnen den Gottesdienst des Sohnes, seine völlige Hingabe an Gott, sein Gebet, das ihn zu dieser Leistung fähig macht und ihn die Stunden der Anfechtung überwinden läßt. Aber sie tun das in ihrer Weise, so daß sie einzelne Geschichten erzählen, wie die Taufgeschichte, die Gethsemanegeschichte,

in denen das Verhältnis Jesu zu Gott als persönliche Gemeinschaft, als Liebe, die der Sohn vom Vater empfängt und mit seiner Gegenliebe beantwortet, lebendig und klar heraustritt. Jedoch sie geben keine Entwicklung des Verhältnisses Jesu zu Gott. Man erkennt, es hat seine Geschichte, seine Wende- und Höhepunkte. Den Verlauf dieser Geschichte zu verfolgen, ermöglichen die Evangelien nicht. Die Evangelisten und die hinter ihnen stehende, überliefernde Gemeinde vermochten das nicht, hielten es auch nicht für erforderlich. Sie waren gewiß, Jesu Gemeinschaft mit Gott ausreichend zu kennen. Daß die Gottesgemeinschaft Jesu an Tiefe und Umfang von niemand erreicht wird, also einzigartig ist, lassen sie erkennen. Aber wie der Sohn und der Vater miteinander umgingen, bleibt weithin verborgen. Das berechtigt nicht zu der Behauptung: nach Meinung der Evangelisten ist an diesem Umgange nichts Besonderes. Denn die Auswirkung dieses Umganges Jesu mit Gott, sein Handeln als Messias, ist etwas schlechthin Besonderes. Aber die Evangelien stellen nur wenig davon dar. Die Völligkeit der Hingabe Jesu an Gott machen die Synoptiker damit deutlich, daß sie Jesu Gehorsam nirgendwo, auch nicht am Opfer des Lebens, eine Grenze finden lassen. Sie setzen auch augenscheinlich voraus, daß Jesus immer gehorsam war. Das negative Prädikat der Sündlosigkeit fehlt bei ihnen. So ist es verhältnismäßig wenig, was die synoptischen Evangelien über das Verhältnis Jesu zu Gott sagen.

Diese Sparsamkeit der Evangelien in der Darstellung des Verhältnisses Jesu zu Gott als seinem Vater wird leicht so mißdeutet, als sei die Entstellung der geschichtlichen Wirklichkeit des Menschen Jesus durch den Glauben der Gemeinde bzw. den Christusmythos noch nicht völlig durchgedrungen, als beschränke sie sich auf verhältnismäßig wenige Stellen in den Evangelien, die als sekundäre Stücke der Überlieferung ziemlich leicht zu erkennen und auszuscheiden seien. Meist sei Jesus in den Evangelien ohne ein besonderes, ihm ausschließlich eignendes Verhältnis zu Gott gedacht. Das ist indessen eine Verkennung der Tatbestände in den Evangelien. In diesen ist eine eingehendere Darstellung des Verhältnisses Jesu zu Gott nach ihrem Zwecke

nicht zu erwarten. Andererseits setzt das Werk Jesu in den Evangelien wegen seines messianischen Charakters überall eine einzigartige Gemeinschaft Jesu mit Gott als seinem Vater voraus. Es ist völlig falsch, wenn Bultmann (Gesch. d. synopt. Tradition, 1. Aufl. S. 153; 2. Aufl. S. 267) urteilt: „Die älteste Auffassung vom Leben Jesu, die den synoptischen Stoff fast durchweg beherrscht, ist die unmessianische." Jesu Buß- und Vergebungswort kann, wie S. 35 ff. gezeigt, seine Bedeutung nur als messianisches behalten, d. h. wenn dahinter eine wirklich einzigartige, ewig gültige Bevollmächtigung Jesu durch Gott und eine einzigartige Gemeinschaft mit Gott steht.

Die Evangelien bringen das dadurch zum Ausdruck, daß sie an den Anfang ihres Berichtes von Jesu Wirksamkeit die Taufgeschichte stellen, in der Jesus erlebt, was sonst kein Mensch erlebt, daß Gott ihn ausdrücklich als seinen geliebten Sohn begrüßt. Denn der Sinn der Taufgeschichte ist nicht nur zu zeigen, wie Jesus zu dem Pneumatiker wurde, als der er gewirkt hat, sondern was dieser sein Geistbesitz war: ein Stehen in der Liebe des Vaters, die ihm ganz persönlich offenbart war, so daß Gott selber Jesus seine Liebe ausspricht, so daß Jesus seiner Gottessohnschaft unmittelbar gewiß sein darf, in diesem Punkte nicht auf der Überlieferung Israels, nicht auf der Schrift, nicht auf einer früheren, sondern auf einer ihm allein, ihm selber zuteil gewordenen Offenbarung Gottes steht. Dieses auf eigener und dabei ganz klar konkreter Gottesoffenbarung Stehen-dürfen ist für Jesu gesamtes Wirken die Voraussetzung. So hat er gelebt und gewirkt. Es ist deshalb ganz unveranlaßt, die Taufe als eine Glaubenslegende anzusprechen und sie auf eine Königsberufungssage zurückzuführen (a. a. O., 1. Aufl. S. 151—154; 2. Aufl. S. 263—267). Sie trägt nichts dem Worte und der Geschichte Jesu Fremdes zu dieser hinzu, sondern deckt in der zurückhaltenden Weise, die der synoptischen Darstellung in dieser Beziehung eignet, den Untergrund des Wesens und Wirkens Jesu auf. Einzelnes mag in der Erzählung legendär vergröbert sein. Aber das ist belanglos. Freilich wem die Taube und der geöffnete Himmel interessanter sind als die Liebe, die Gott einem Menschen unmittelbar zusagt, wer sich in mythengeschichtliche Probleme

verliert, die in Wahrheit doch nicht lösbar sind, wem die Einkleidung über die Sache selbst geht, der wird die Taufgeschichte nie verstehen. Bultmann hat recht, wenn er (1. Aufl. S. 152; 2. Aufl. S. 263) den Unterschied zwischen dieser Geschichte und den Berufungsgeschichten der Propheten hervorhebt: Jesus erhält und übernimmt keinen Auftrag und äußert sich nicht zu einem solchen. Er erhält nur den Geist, der ihn befähigt, als Sohn Gottes, d. h. als Messias, zu wirken. Er wird nicht der Sohn Gottes. Er ist eben schon der Sohn Gottes, und die Himmelsstimme bestätigt ihm dies nur ausdrücklich. Die Verbindung zwischen Geistempfang Jesu und Taufe, die Bultmann so bedenklich ist, erklärt sich aus dem eigentümlichen Sinn der Johannestaufe. Diese ist nicht nur Reinigung wie Taufen sonst, sondern Reinigung für das bevorstehende Kommen des Himmelreichs. Durch die Taufe des Johannes schafft sich Gott die Menschen der Gemeinde des Himmelreichs. Durch diese Taufe schafft sich Gott auch den König dieser Gemeinde, der der Gesalbte heißt, weil er mit Gottes Geist gesalbt ist. Unter dem Gesichtspunkt des göttlichen Handelns zum Kommen des Himmelreichs ist die Taufe Jesu durch Johannes die gegebene Stunde für den Geistempfang Jesu, und unter diesem Gesichtspunkte erzählen die Evangelien die Taufe Jesu durch Johannes.

Dem Anfange der Geschichte Jesu entspricht ihr Ende. Jesus stirbt als der geliebte Sohn Gottes. Die Evangelien sehn Jesu Tod stets unter einem doppelten Gesichtspunkt: Jesus erliegt der Feindschaft der Führer des Volkes, und: Jesus stirbt im Gehorsam gegen Gott zum Besten der Menschen. Dabei wird nun entsprechend der Art der Evangelien nicht deutlich gemacht, wie das Synedrion dazu kommt, Jesu Tod zu wollen, oder weshalb Gott Jesu Tod will. In die Genesis dieses doppelten Wollens wird kein Einblick gegeben. Es wird auch nicht verdeutlicht, woher Jesus weiß, daß Gott seinen Tod will und daß der Hoherat seinen Tod will. Genug, daß Jesus es weiß. Diese für modernes Empfinden lückenhafte Darstellungsweise entspricht dem Stil der Evangelien. Letztlich ist das Sterben eine Angelegenheit Jesu mit Gott. Er stirbt, weil Gott es will; daß die Menschen es wollen, entscheidet nicht. Noch unmittelbar

vor seiner Verhaftung zeigt Jesus die Gewißheit, Gott könne ihn der Notwendigkeit des Sterbens überheben. So sehr sieht er sein Geschick nur auf Gottes Walten gestellt. Seine menschlichen Richter behandelt Jesus als unfähig zu einem gerechten Gerichte und von vornherein entschlossen, ihn zu töten, also keiner Auseinandersetzung würdig. Selbstverständlich hält er mit dem Bekenntnis zu seiner ihm von Gott gegebenen Würde nicht zurück. Das Sterben ist für Jesus ein Opfer, und zwar ein schweres. Er leidet unter ihm, er leidet unter Gott. Er sieht sich von Gott verlassen. Aber er hält aus. Er klagt Gott, aber er flucht nicht den Menschen. Weil er so vollendet gehorsam ist, hat sein Tod den Wert des Lösegelds für die Vielen. Unter diesen Gesichtspunkten muß verstanden werden, was die Evangelien von Jesu Prozeß und Hinrichtung berichten. Im übrigen sind sie „sorglos" in ihrer Darstellung. Sie denken nicht, daß man sie unter dem Gesichtspunkt lesen könne, ob ihre Darstellung auch mit der jüdischen Strafprozeßordnung übereinstimme, woher sie das Berichtete wissen und dergl.

Selbstverständlich entstammt das Verständnis des Sterbens Jesu aus diesen tiefen, aber zugleich einfachen Gesichtspunkten dem Glauben der Gemeinde, aber damit dem Glauben, den die Vorgänge und die wenigen Worte Jesu zur Deutung derselben in der Jüngerschaft hervorgerufen haben. Unfraglich sehn wir in den Evangelien das Geschehene im Lichte des Glaubens der Gemeinde. Aber nicht der Glaube hat dieses Bild der Tatsachen hervorgebracht, sondern das Bild der Tatsachen hat diesen Glauben hervorgebracht, das ergibt sich einfach aus dem oben (S. 40—42) Ausgeführten. In der Leidensgeschichte zeugen die Evangelien am stärksten von Jesu Hingabe an Gott und die Menschen und werben damit am stärksten für die entsprechende Hingabe an ihn. Da Bultmanns Kritik der Leidensgeschichte eine Würdigung dieser Gesichtspunkte nicht enthält, vermag sie dieser nicht gerecht zu werden.

6. Die Heilsbedeutung des Sterbens Jesu. Von hier aus soll nun noch einmal auf die Fragen der Vergebung zurückgegriffen werden. Die Bedeutung des Wortes Jesu und des „Faktums seiner Person" hängt für Bultmann letztlich

daran, daß durch dies Wort die Vergebung zum Ereignis für uns wird. Dadurch haben dies Wort und dies Faktum bleibende Bedeutung. So wertvoll es ist, daß Bultmann diesen Gesichtspunkt in den Vordergrund stellt, sosehr damit ein wirklicher Fortschritt gegenüber der früheren „kritischen" Theologie erreicht ist, sosehr es Bedenken erregt, an diesem letztlich nur ganz persönlich erfaßbaren Punkte eine kritische Erörterung zu eröffnen: die Auseinandersetzung mit Bultmanns Evangelienkritik wäre unvollständig, wenn sie nicht auch diesen entscheidend wichtigen Punkt behandelte. Und gerade an ihm findet Bultmann die geschichtliche Wirklichkeit Jesu in den Evangelien tiefgreifend entstellt.

Bultmann betont nachdrücklich, daß Jesus „nicht von seinem Tode und seiner Auferstehung und von ihrer Heilsbedeutung geredet" hat (Jesus S. 196). „Das Ereignis (durch das man Vergebung erhält) ist nichts anderes als sein Wort, das den Hörer trifft" (S. 197). Neben diesem kommt nichts, auch nicht „seine persönlichen Qualitäten" (S. 197) in Betracht. Wenn Bultmann hier jede Bedeutung der „persönlichen Qualitäten" Jesu für den Gewinn der Vergebung ablehnt, so ist damit nicht nur eine Bewertung der Person Jesu im Sinne eines ethischen Humanismus, sondern überhaupt eine Berücksichtigung der geschichtlichen Person Jesu verworfen. Denn nur das Wort soll das Ereignis sein, durch das man Vergebung erhält. Die Tragweite der Bultmannschen Ablehnung einer Heilsbedeutung dessen, was er abschätzig als die persönlichen Qualitäten Jesu bezeichnet, ist sehr erheblich und darf nicht verkürzt werden.

Unfraglich gibt es Vergebung nur als Vorgang zwischen Gott und dem Menschen bzw. als Ertrag dieses Vorganges. In dem Sinne muß sie Ereignis werden. Aber wenn Bultmann die kirchliche Theologie der Heilstatsachen damit entwertet, daß er von ihr behauptet, bei ihr sei die Vergebung als „Ereignis in der Welt der äußeren Objekte gedacht" (S. 195), so ist das ein völliges Verkennen der kirchlichen Lehre von den Heilstatsachen. Denn diese sind nie als äußere Objekte, sondern als Vorgänge in der Welt der persönlichen Subjekte gemeint, so gewiß sie im Rahmen einer Heils- oder Offenbarungsgeschichte ge-

dacht werden. Auch das zu sagen sollte eigentlich nicht nötig sein, daß die Offenbarungsgeschichte der kirchlichen Theologie nicht als „ein objektiv zu beobachtender Vorgang" (194) gemeint ist; sie ist als ein den Glauben erweckender und deshalb nur im Glauben feststellbarer Vorgang gemeint. Die Heilstatsachen sind freilich Tatsachen, ehe sie Glauben erzeugt haben, und als solche zu „beobachten", aber als Heilstatsachen wirksam werden sie im Menschen, indem sie Glauben erzeugen. Wo sie nicht Glauben erwecken, sind sie als Heilstatsachen nicht feststellbar. Mit der Bindung der Vergebung an die Heilstatsachen ist gemeint, daß die Vergebung in die Geschichte hineingehört, in der sich Gott den Menschen offenbart. Diese Geschichte ist nichts, das uns objektiv gegenüberstünde, so daß wir ihm objektiv gegenüberstehn könnten, sondern sie ist die Geschichte, in die wir selbst erlebend und handelnd verflochten sind, der Boden unseres Daseins, auf dem wir verlorengehn oder errettet werden. Wir haben die Möglichkeit, durch Vertiefung in die Heilstatsachen, so wie sie uns von ihren berufenen Zeugen dargeboten werden, uns klarzumachen, weshalb wir auf sie hin glauben, während andere dies zu tun ablehnen. Das gehört auch zu unsern notwendigen theologischen Aufgaben. Aber das ist durchaus nicht dasselbe, wie wenn „sich der Mensch (eben in seinen Theorien und Beweisen) das Urteil anmaßt, daß göttliche Vergebung so aussehn könne und müsse" (195 f.). Der Urteilende sagt nur, weshalb ihn die göttliche Offenbarung von dem ihr eignenden Werte überzeugt, weshalb er sie als sein Gewissen bindende Wahrheit nicht ablehnen darf.

Die Vergebung wird nun Ereignis nur innerhalb dieser Geschichte. Denn das Wort, durch das sie zum Einzelnen kommt, gibt es nur innerhalb dieser Geschichte. Das Wort kommt zum Glaubenden von Gott; es hat eben darin seine Bedeutung. Aber es kommt nicht als einzelnes zum Einzelnen von Gott, sondern im Rahmen der Geschichte, die Gott mit den Menschen hat, in der er sich offenbart, in die alle die eingeschlossen sind, zu denen das Wort Gottes gelangt. Gottes Wort kommt nicht zu dem Einzelnen in der Abgeschiedenheit seines Innenlebens durch eine Vision oder dergl., sondern als öffentliche Verkündigung

Jesu bzw. der geschichtlichen Größe: Kirche, die von ihrem Herrn und Urheber zeugt und sein Wort weitergibt. Nimmt man das Wort, wie es wirklich ist, in der Konkretheit, in der es wirkt, nicht in der Abstraktheit, in der es in der Theorie genommen werden kann, so ist es ein Stück der Geschichte, die zutiefst Geschichte Gottes mit den Menschen ist. Jesu Wort ist darum von seiner Person und seinen „persönlichen Qualitäten", von seinem Lebensausgange in Tod und Auferstehung nicht abzulösen.

Bultmann macht zur Begründung seiner Forderung: das Wort muß ohne Rücksicht auf seinen Sprecher genommen werden als das, was es ist! geltend: „andernfalls verfügt der Hörer grundsätzlich bereits über alle Möglichkeiten dessen, was ihm gesagt werden kann" (S. 199). Demgegenüber muß geantwortet werden: dieser Verfügung kann sich kein Hörer begeben. Er kann sich nicht kritiklos dem ausliefern, was er hört. Sonst wird er verführt und betört. Nicht einmal, wenn es sich um einfache Tatbestände aus fernen Zeiten und Räumen handelt, kann er auf eine prüfende Erwägung des ihm Gesagten verzichten, geschweige denn, wenn es sich um die Beurteilung seines eigenen sittlichen Wertes und seiner Beziehung zu Gott handelt. Er muß immer in dem Sinne über alle Möglichkeiten dessen, was ihm gesagt werden kann, verfügen, daß er ein Prinzip der Beurteilung eines jeden „Wortes" zu eigen haben muß und, wenn er aus der Wahrheit ist, hat er dies Prinzip. Beurteilung alles Gehörten in diesem Sinne ist keine Anmaßung, sondern einfach Pflicht wie Recht dessen, der Person ist, d. h. in der Freiheit und Verantwortlichkeit lebt, die Wahrheitsbesitz mit sich bringt.

Wenn mir nun jemand mit einem Worte, das Gottes Wort sein soll, entgegentritt, so kann ich gar nicht umhin, zu fragen nicht nur: was sagt er mir?, sondern auch: wer ist der, der mir dies sagt? Einem als solchen bekannten Wirrkopf oder Schwärmer, von einem Bösewicht zu schweigen, werde ich sein Wort nicht als Gottes Wort abnehmen, bis dieses Hemmnis anderweitig beseitigt ist. Prüfe ich aber Jesu Wort durch Prüfung der hinter ihm stehenden Person, so geht mir gerade die Ernsthaftigkeit dieses Wortes auf. Hier sind nicht jene sattsam bekannten moralischen Deklamationen ohne entsprechende Taten,

mit denen sündige Menschen das heilige Wort Gottes auf ihren Lebensstand hinunterziehn. Hier sind Wort und Tat eins. Das weisen Lebenshaltung und Sterbensleistung aus. Hier ist die Liebe zu Gott und dem Nächsten gelebt wie gelehrt. Hier ist deshalb auch Berechtigung, im Namen Gottes zu verkündigen und zu vergeben. Dieses durch die Tat bewährte Wort vermag den Hörer zu „richten" und zu „erheben" und damit „den göttlichen Anspruch an ihn" zu vertreten (S. 194). Man kann dieses Wort als Forderung und Begnadung überhaupt ganz verstehn nur, wenn man seinen Sachgehalt in seiner Verwirklichung im Leben seines Verkünders anschaut.

Im Grunde handelt es sich bei Jesu Vergebung nicht um ein bloßes Wort, das Jesus spräche, sondern darum, daß er dem Menschen seine Gemeinschaft und damit Gottes Gemeinschaft schenkt. „Dieser nimmt die Sünder an und ißt mit ihnen." Die Vergebung Jesu ist zugleich die Herstellung der Personbeziehung zwischen Jesus und dem Menschen, von der oben die Rede war. Selbstverständlich ist dieser Vorgang nicht unabhängig von den „persönlichen Qualitäten" Jesu. Er ist vielmehr nur kraft der persönlichen Qualitäten Jesu möglich, also gänzlich an sie gebunden. Jesus beweist, indem er so vergibt, daß er die Sünder in seine Gemeinschaft aufnimmt, die Höhe und Reinheit seiner „persönlichen Qualitäten". Indem er vergibt, liebt er, und zwar vollendet selbstlos und heilig. Ohne echte Selbstverleugnung ist es nicht möglich, sich mit Sündern, die als solche verrufen sind, einzulassen und den Abscheu und tödlichen Haß der Moralisten damit auf sich zu laden. Jesus hat vergeben nicht als Träger eines herkömmlichen Amtes auf Grund anerkannter Vollmacht, sondern als der Bußprediger, der für eine völlige Umgestaltung des Lebens in seinem Volke kämpfte, wozu ihm kein Mensch das Recht gegeben hatte, weshalb die Führer seines Volkes ihm todfeind waren, so daß all sein Wirken persönlichster Selbsteinsatz war und nur mit dem Selbstopfer durchgeführt werden konnte, also an seinen persönlichen Qualitäten hing. Diese Zusammenhänge zwischen seinem Vergeben und seinen persönlichen Qualitäten liegen deutlich vor und sind nicht belanglos. Jesu „persönliche Qualitäten" machen sein Vergeben

zu dem, was es ist. Die Liebe, die ihm Gott geschenkt hatte und die er in seinem unverbrüchlichen Gottesdienste erwiderte, macht, daß sein Vergeben die Autorität göttlichen Handelns besitzt. Von diesem Gottesdienste und dieser Gottesgemeinschaft, von dieser Liebe, die Jesus mit Gott verbindet, schweigt Bultmann freilich da, wo er den Begriff der „persönlichen Qualitäten" Jesu erläutert (S. 197f.). Aber das Übergehen dieser persönlichen Qualitäten Jesu ist sachlich in keiner Weise zu rechtfertigen, es stellt vielmehr einen erheblichen Fehler dar. Mit Recht hebt Bultmann hervor, daß Jesus „den Menschen in seiner Beziehung zu Gott" „sieht" (S. 198). Aber in seiner Beziehung zu Gott hat der Mensch persönliche Qualitäten, ist er sündig oder der geliebte Sohn Gottes. Die Evangelien schildern Jesus gewiß nicht als „Charakter", der „sein Zentrum in sich selbst" hat, auch nicht als „Heros", der „auf sich selbst steht" (S. 198). Damit hat Bultmann völlig recht. Aber indem sie Jesus als den Sohn Gottes zeichnen, der, von Gott geliebt, ihn liebt und gehorsam ist bis zum Tode am Kreuze, schildern sie unfraglich persönliche Qualitäten Jesu. Und diese gehören zum Wichtigsten, was überhaupt von ihm zu sagen ist, da alles andere ohne sie nicht möglich noch glaublich ist; auch sein Vergeben und Verkünden. Von ihnen darf nicht geschwiegen werden.

Die „Heilstatsachen" Jesu Tod und Auferstehung sind freilich nicht als in sich abgeschlossene Tatsachen oder als Teile eines „kosmischen Dramas", das sich in einer nur mit der Phantasie erfaßbaren Überwelt abspielte, zu werten; sie haben ihre Bedeutung nur im Zusammenhange des Ganzen von Jesu Gottesgemeinschaft und Gottesdienst, das sich als irdisches Geschehn in ihnen vollendete, quantitativ und qualitativ. So sind sie auch in den Evangelien verstanden. Aber weil sie Jesu Gottesdienst und Gehorsam unter den Menschen vollenden, ist Jesu Vergeben und Verkündigen, das nur im Rahmen dieses Ganzen seine Gültigkeit hat, nicht ohne Beziehung auf sie. Jesu Vergeben ist nicht auf seinen Tod begründet, aber die Gottesgemeinschaft und der Gottesdienst, auf die es begründet ist, wären unvollendet geblieben, unvollendet im quantitativen und qualitativen Sinne, wenn er den Tod nicht auf sich genommen hätte, der die innerlich

notwendige Folge der Arbeit war, die er für Gott an den Menschen übernommen hatte. Er mußte den Kampf gegen die Sünde bis zum äußersten durchstehn. Hätte er das Opfer seines Lebens nicht gebracht, so wäre das nicht nur ein Abbiegen von seinem ursprünglichen Wege, sondern ein Preisgeben seiner heiligen Sache, Flucht aus dem Dienste Gottes an den Menschen, gewesen. Deshalb ist sein Sterben von seinem Vergeben gar nicht zu trennen. Sein Vergeben war mit einem bloßen Worte gar nicht zu machen!

Warum ist all das eben Dargelegte für Bultmann nur der Christusglaube der Gemeinde, nicht die Wirklichkeit Jesu selber? Warum dürfen wir nach Bultmanns Urteil Gott nicht zutrauen, daß er einen Menschen so geliebt, ihn so geheiligt und in der Geschichte hat auftreten lassen Joh. 10, 36? Augenscheinlich weil Bultmann glaubt, radikalen Ernst mit der Geschichtlichkeit, mit dem Menschsein Jesu machen zu müssen. Aber weil die Geschichte der Boden ist, auf dem uns Gott begegnet, nicht bloß Menschlichkeiten, weil die Sünde, das Versagen des Menschen im Gottesdienst und Nichtzustandekommen der wirklichen Gemeinschaft mit Gott, ein schlechthin Nicht-sein-sollendes, eine Verletzung und Verkehrung des Menschseins ist und nicht zum Wesentlichen des Menschseins gehört, weil der Mensch, um Mensch zu sein von der Sünde frei sein soll, ist dieser im Christusglauben der Gemeinde bezeugte Jesus nicht eine Entstellung der menschlichen, geschichtlichen Wirklichkeit Jesu. Gewiß ist dieses Menschsein nur als Offenbarung Gottes an die Menschen, nicht aus sich selbst möglich. Aber diese Offenbarung ist überzeugend, weil sie zur Vollendung des in der Schöpfung des Menschen Begonnenen führt. Was Mensch ist, kann vor diesem vollendeten Menschen nur in der ehrfürchtigen und dankbaren Hingabe stehn, die die Kirche als Christusglauben bekennt.

7. Der Christusmythus. Die Auseinandersetzung mit Bultmanns Einschätzung der Bedeutung des Christusmythos für die Evangelien ist dadurch erschwert, daß Bultmann in der Geschichte der synoptischen Tradition den Begriff des Mythos nicht genau festlegt, was er z. B. bei dem der Legende getan hat (1. Aufl. S. 150; 2. Aufl. S. 260). Auch eine Heranzie-

hung seiner Ausführungen in RGG (2. Aufl.) Mythus III B führt nicht weiter. Denn dort urteilt er: „Christi Wirken und Schicksal (wird) mythologisch verstanden, d. h. als ein Geschehen, das nicht aus weltlichen Kräften und menschlichem Tun stammt, sondern wunderbar und gottgewirkt ist." Parallel geht der Satz: „Damit, daß die Zukunft nicht als Ergebnis geschichtlicher Entwicklung, sondern als Gottes wunderbare Schöpfung erwartet wird, wird sie mythologisch verstanden." Nach diesem Begriff von Mythos ist die gesamte christliche Verkündigung, auch die Jesu, soweit sie über moralische Anforderungen an den Menschen hinausgeht und von einem Handeln Gottes redet, mythisch. Auch Vergebung wäre dann ein Mythos. Denn sie ist ein Geschehen, das nicht aus weltlichen Kräften und menschlichem Tun stammt, sondern wunderbar und gottgewirkt ist; als ein Ergebnis geschichtlicher Entwicklung kann die Vergebung erst recht nicht angesehn werden. Und ebenso ist das Wort Gottes dann nur eine mythische Größe! An diesen Konsequenzen wird deutlich, daß der von Bultmann zugrunde gelegte Begriff von Mythos unhaltbar, mindestens unfertig ist. Die Unzulänglichkeit dieser Bestimmung des Begriffs Mythos geht auch daraus hervor, daß eine Abrenzung zwischen Mythos und Legende sowie Mythos und Spekulation nicht gegeben ist.

In concreto geht es Bultmann in diesem Zusammenhange um den „Christusmythos . . ., wie wir ihn aus Paulus kennen" (1. Aufl. S. 211; 2. Aufl. S. 371). Aber hier erhebt sich wieder und besonders dringlich die Frage: mit welchem Recht nennt Bultmann die Christusverkündigung des Paulus „Christusmythos"? Ist schon das Reden von Vergebung und Wort Gottes mythologisch, so fällt natürlich auch die Christusverkündigung des Paulus unter den Begriff „Mythos"! Aber dieser Begriff von Mythos ist, wie gezeigt, nicht zu halten. Wenn nun das Evangelium des Paulus wirklich, wie er versichert, das Wort vom Kreuz ist 1. Kor. 1, 18; 2, 2, wenn sein Inhalt das ist, was Paulus 1. Kor. 15, 3—4 anführt, dann ist dies Evangelium jedenfalls nicht Mythos. Gerade was 1. Kor. 15, 3—4 gesagt ist, ist ganz und gar nicht mythisch. Da ist nichts von einem kosmischen Drama der Erlösung, nichts von einem halbgöttlichen

Wesen zu finden. „Unsere Sünden" ist ganz unmythisch geredet. Nun kann man freilich dem, was Paulus andernorts über die Erlösung oder die Präexistenz des Gottessohnes sagt, leicht eine Aufmachung geben, daß es die Art des Erlösermythos annimmt. Aber daß Paulus damit richtig gedeutet ist, bleibt sehr zu bestreiten. Die Grenze zwischen dem, was Paulus eigentlich gemeint hat, und dem, was nur veranschaulichende Darstellung ist, müßte sorgfältig herausgearbeitet werden. Auch das Verhältnis von Mythos und Jenseits-Spekulation müßte genau abgewogen werden. Alles dies erfordert eine eigene Untersuchung und läßt sich hier nicht nebenbei erledigen. Es ist gewiß nicht zu leugnen, daß die Verkündigung des Paulus Bestandteile enthält, die ihrem Ursprung nach mythisch sind, namentlich in dem, was er über Jenseits und Geisterwelt sagt. Ebensowenig, daß Paulus von einer kritischen Denkart, die das Mythische als solches feststellt und aus der christlichen Verkündigung ausscheidet bzw. an seinen Ort für sich stellt, entfernt ist. Aber seine Christusverkündigung einfach als Christusmythos zu bezeichnen, ist keinesfalls zulässig.

Bei dieser Lage der Dinge ist es das Geratenste, einfach das ins Auge zu fassen, worin Bultmann nach seiner Geschichte der synoptischen Tradition die mythischen Bestandteile der Evangelien sieht. Dabei ergibt sich als das Wesentliche die Anschauung von Jesus als dem über der Erde wandelnden Gottessohn (1. Aufl. S. 147; 2. Aufl. S. 256), als Kyrios des christlichen Kultes (1. Aufl. S. 227; 2. Aufl. S. 396 etwas verändert, vgl. 1. Aufl. S. 225; 2. Aufl. S. 392), als dem Subjekt geheimer Epiphanien (1. Aufl. S. 211; 2. Aufl. S. 371). Hinter dieser Verwendung des Begriffs „mythisch" wird die Vorstellung von Bousset erkennbar, daß im hellenistischen Christentum Jesus in eine Kultgottheit umgewandelt ist.

Erwägt man das Jesus-Bild des Markus genau, so ist dieser Begriff des Mythos auf dasselbe nicht anwendbar. Der Jesus des Markus ist gewiß der, der nach seinem irdischen Leben als zu Gott Erhöhter Herr seiner Gemeinde ist, aber er ist während seines irdischen Lebens durchaus Mensch. Man mag von manchen Wundererzählungen urteilen: Jesus erscheine in ihnen den Be-

dingungen des irdischen Daseins entnommen. Aber deshalb hört er auf das Ganze seines Bildes in den Evangelien gesehn, nicht auf, auf der Erde zu wandeln und Mensch zu sein. Auch die, von denen Legenden erzählt werden, die Heiligen usw., sind immer bis zu einem gewissen Grade den Bedingungen des irdischen Daseins entnommen, ohne daß sie darum Halbgötter oder ähnliches geworden wären. Von einem Franziskus-Mythos kann man nicht reden, obgleich in der Legende dieser Heilige den Bedingungen des irdischen Lebens mitunter stark entnommen ist. Und die Leidensgeschichte zeigt Jesus so sehr als Mensch, daß die Formel vom „über der Erde wandelnden Gottessohn" durch sie zu Unmöglichkeit wird. Daß Taufe und Abendmahl, „die christlichen Mysterien", auf ihn zurückgeführt werden, macht Jesus nicht zu einer Kultgottheit oder einer Mythos-Gestalt. Er stiftet das Abendmahl durchaus als Mensch, nicht als ein Halbgott oder dergl. Das geht gerade aus den Abendmahlsberichten der Evangelien hervor. Er gibt im Brot und Wein des Abendmahls seinen Leib und sein Blut seinen Jüngern zum Genießen, aber nicht als göttliche Substanzen, sondern als irdische, geschichtliche Wirklichkeiten, vorausblickend auf die irdische, geschichtliche Wirklichkeit seines Sterbens. Er stiftet sich ein Gedächtnis. Von „geheimen Epiphanien" zu reden, ist eine Verkennung der Wundergeschichten. Die Vollmacht, die seine Wunder offenbaren, hat Jesus als der Mensch, dem sie von Gott gegeben ist. Nicht das geheime Wesen eines verhüllt auf Erden wandelnden Gottes, sondern die Gemeinschaft, die Gott ihm als Menschen geschenkt hat, offenbaren seine Wunder. Der Wundertäter von Mk. 1, 23—34 ist der nächtliche Beter von Mk 1, 35, vgl. auch 9, 29, wo deutlichst gesagt ist, daß er gerade seine „schwersten" Wunder als der auf Gottes Gaben angewiesene, von ihm erhörte Mensch tut. Wenn Mk, Mt, Lk von ἐξουσία Jesu reden, denken sie nicht an eine göttliche Natur und ihre Übermacht über das Irdische, sondern an eine dem Menschen Jesus von Gott gegebene Vollmacht, wie die Taufgeschichte zeigt. Daß die Synoptiker von Präexistenz Jesu nicht reden, übersieht auch Bultmann nicht (1. Aufl. S. 212;2. Aufl. S. 374).

Blickt man, um noch eine bezeichnende Einzelheit hervorzuheben, auf die Art, wie Jesus in den Evangelien eingeführt wird, so muß man sie als ganz unmythisch bezeichnen. Mk 1, 9: Jesus kam von Nazareth in Galiläa und ließ sich taufen; so redet man von einem Menschen, nicht einem Halbgott. Die Geburtsgeschichten bei Mt und Lk erzählen von der Geburt eines Kindes, das einem heiligen Beruf für die Menschen bzw. sein Volk entgegengeht, aber nicht von einem kleinen Halbgott. Herakles würgt in der Wiege Schlangen. Der Jesus der Geburtsgeschichten ist ein schutz- und hilfe-bedürftiges Kind, für das seine Eltern handeln, das sich menschlich entwickelt (Lk 2, 52). Alles das ist durchaus unmythisch.

Selbstverständlich haben Markus, Matthäus, Lukas einen ausgesprochenen Christusglauben. Jesu Wirken hat für sie Weltbedeutung. Sie sehn ihn nicht nur im Rahmen seines Volkes und seiner Zeitgenossen, sondern der Menschheit; sie verstehen ihn als den Erfüller der Verheißung Gottes für die Menschen, den Welt-richter und -herrn, den Sohn Gottes ohnegleichen. Aber dieser Christusglaube ist kein Christusmythos, da dieser Christus durchaus Mensch ist und bleibt, als Mensch arbeitet, betet, stirbt und von Gott zum ewigen Leben erhoben wird. Ohne sein Menschsein und dessen Echtheit bräche auch für Markus, Matthäus, Lukas seine ganze Bedeutung zusammen. Gewiß hat dieses Menschsein geheimnisvolle, gottgeschenkte Tiefe. Aber diese ist, so gewiß sie gottgeschenkt und nicht in sich selbst ruhend ist, nicht mythisch. Gerade zu Mt 11, 25—30 muß das behauptet werden. Ist dem Sohne auch alles von seinem Vater übergeben, so ist es eben doch nur übergeben. Überragt das Wesen des Sohnes auch menschliche Erkenntnis, so steht doch der Sohn unter dem Vater: er betet ihn an und trägt das Joch. Alles, was der Sohn ist, ist er als der Sohn des Vaters, d. h. im Umschluß eines persönlichen Verhältnisses zum Vater. Dieses Verhältnis zu Gott ist eben gerade nicht mythisch. Wer das Umgehen Jesu mit Gott als seinem Vater, das Gebet Jesu, so wie es die Synoptiker zeichnen, verstanden hat, kann den Jesus der Synoptiker nicht mythisch nennen. Der Mann, der auf Gott traut als den, dem alles möglich ist, und es wagt, ihn noch in letzter Stunde

um Verschonung mit dem Kelche zu bitten, der ihm lange bevorsteht, aber der sich dabei restlos im Gehorsam Gott unterordnet, ist keine Mythosfigur. Der Mann, der sterbend seinem Gott klagt: warum hast du mich verlassen? ist so wenig eine Mythosfigur wie die Psalmenbeter vor und nach ihm. Es ist eine peinliche Blindheit gegen das Lebendigste in den Evangelien, wenn man diesen Menschen, der Gott liebt, weil Gott ihn liebt, der sich für Gott und die Menschen aufopfert, weil er das als seine gottgegebene Pflicht erkannt hat, dessen Opfer Gott annimmt und mit der reichsten Begabung beantwortet, mit den Mythengestalten, wie sie im hellenistischen Synkretismus verehrt oder in der Gnosis ersonnen wurden, auf eine Stufe stellt. Man darf auch nicht behaupten, dieser Gottesdienst und diese Gottesgemeinschaft des Menschen Jesus, diese Liebe, die ihn mit Gott verbindet, und dieser Gehorsam, der sein Leben demgemäß formt, seien in den Evangelien nur nebensächlich, keiner Beachtung wert, die Hauptsache sei das „kosmische Drama" der Welterlösung durch den Sohn Gottes als überirdisches Wesen, das auf der Erde erscheint. Nein, so gewiß die Evangelien Jesus über alle irdischen Wesen erhoben ansehen, so sehr zeichnen sie sein Wesen, sein Gottesverhältnis als ein echt persönliches und darum wirklich menschliches. Die Gottesgemeinschaft und der Gottesdienst, die Liebe und der Gehorsam Jesu geben seinem Handeln und Erleben die Heilsbedeutung für die Menschheit; sie steht im Mittelpunkt der Evangelien, nicht ein Christusmythos. Nicht der Christusmythos gibt dem Buch des Markus seine Einheit, sondern die Anschauung von dieser Gottesgemeinschaft und diesem Gottesdienst Jesu. Gewiß ist diese Einheit nicht biographisch, aber darum nicht mythisch. Diese Alternative ist falsch. Eine Lebensbeschreibung des interessanten Menschen Jesus von Nazareth, zu dem der liebe Leser sich dann nach seinem Ermessen stellen mag, sind die Evangelien freilich nicht. Sie sind Verkündigung von dem, der die errettende Gnade Gottes bringt, und zwar als Mensch zu den Menschen. Nicht eine göttliche „Natur" oder eine aus höheren Daseinskreisen auf die Erde mitgebrachte Kraft, sondern die Liebe, die Gott ihm schenkt und die er mit seiner Liebe erwidert, befähigt ihn zu seiner be-

sonderen Leistung, gibt ihm sein besonderes Wesen. Echt persönlich ist die Gnade, die er bringt, weil echt persönlich ihr Grund, die Liebe, die ihn mit Gott verbindet; der Christusglaube, für den die Evangelien werben, beruht nicht auf einem Christusmythos, den sich die religiöse Phantasie, die Todfeindin alles echten Gottesdienstes, erdacht hat, sondern auf der Christuswirklichkeit, die in ihrer ganzen Anstößigkeit für den Nichtglaubenden doch Gottesoffenbarung ist, weil sie Gott und den Menschen verbunden zeigt durch die Liebe Gottes und den Gehorsam des Menschen Jesus. Mythen erträumen Menschen, die sich als Helden zur Götterhöhe durch gewaltige Leistungen aufschwingen oder als Schönheiten, weil sie die Liebe einer Göttin gereizt und gewonnen haben, nach schwerem Geschick schließlich durch irgendeinen Zauber vergottet werden. So sind Herakles und Mithras und Attis und Adonis und die sonstigen Mythengestalten des hellenistischen Synkretismus. Der zweifelhafte Duft der bis zur grausamen Perversität des Weibes sich steigernden Göttererotik oder der massiven Abenteuerlust umweht sie. Zur Zeit des Urchristentums hat der Moralismus der hellenistischen Aufklärung schon umgestaltend an ihnen gearbeitet, aber sie sind im Wesen geblieben, was sie waren: Erzeugnisse der in sich haltlosen religiösen Phantasie. Die Gestalten aus den gnostischen Erlösermythen wie dem Poimandres stehen zwar erheblich höher, sind aber doch auch nur Erzeugnisse der religiösen Phantasie, wenn auch einer mehr spekulativ als anschaulich arbeitenden, und vom Erhabenen bis zum Lächerlichen ist gerade bei ihnen nur ein Schritt. Der Jesus der Evangelien dagegen ist ein Stück Menschenleben, gelebt in dem Dienste Gottes an seinem Volke bis zur Selbstaufopferung. Mag es an manchen Stellen von der Legende überhöht und von Unzulänglichkeiten der Überlieferung verunstaltet sein: sein Gehalt an Gottesgemeinschaft und Gottesdienst ist so lebendig und wirkungskräftig erhalten, daß es sich selbst als Gottesoffenbarung ausweist. Diesen Ausweis führt es freilich nicht, wenn man die Evangelien nur in wissenschaftlicher Arbeit kritischer Untersuchung behandelt, aber wenn man nicht bloß ein Stück Religionsgeschichte, sondern Gott in ihnen sucht und so zu bejahen wagt, wie er sich offenbart hat.

Zum Abschluß dieses Abschnitts sei der Begriff des Mythos und der der Legende festgelegt, damit völlig geklärt werde, weshalb dieser in der Würdigung der Evangelien anwendbar ist und jener nicht. Mythos ist Erzählung von einer Gottheit als innerweltlichem Wesen oder von innerweltlichen Wesen als Gottheiten oder vergöttlichten. Wesentlich für den Mythos ist, daß er die Grenze, die die Geistigkeit Gottes und die Sinnlichkeit des Innerweltlichen trennt, überspringt. Mythen ziehen die Gottheit ins Weltliche hinab oder erheben Weltliches zur Gottheit. Legenden sind Erzählungen von Menschen, die den Bedingungen des irdischen Lebens zeitweilig enthoben sind. Nicht alle Wundergeschichten sind Legenden. Wenn die Lasten des irdischen Lebens in der Ernsthaftigkeit ihrer Schwere vom Wunder wirklich überwunden und nicht bloß als Kleinigkeiten behandelt werden, ist eine Wundergeschichte mehr als nur Legende. Ob im einzelnen Falle eine Wundergeschichte eine Legende oder mehr ist, festzustellen, gelingt nicht immer.

5. Das Evangelium als Schöpfung der hellenistischen Gemeinde. Mit einer erfreulichen Klarheit beurteilt Bultmann das Evangelium als eine „originalchristliche Schöpfung" und lehnt es ab, seine Entstehungsweise aus der Analogie von Volksbüchern, Epen u. ä. m. verständlich zu machen. Seine Fragestellung: stammt das Evangelium als Typus aus der hellenistischen oder der palästinischen Gemeinde? hat der Forschung wertvolle Anregung gegeben. Sein Satz: „Das Evangelium ist eine Schöpfung der hellenistischen Gemeinde" (1. Aufl. S. 226), trifft insofern zu, als das Markusevangelium, auf dem Matthäus und Lukas beruhen, aufgezeichnet ist im Bereiche eines Christentums, in dem man griechisch sprach und unter den Kulturbedingungen des Hellenismus lebte, wie aus 7, 3—4; 5, 41; 7, 11 und ähnlichen Stellen hervorgeht. Daß dem Markusevangelium eine aramäische Schrift des Matthäus vorausging, bleibt freilich möglich, aber die Notiz aus Papias bei Euseb gibt uns nicht ausreichend Kunde von dem Buche und dem, was es enthielt. Wir können mit diesem Buche nur wie mit einer unbekannten Größe rechnen. Für uns ist das erste Evangelium im Umkreis des hellenistischen Christentums entstanden.

Nun ist aber die Frage, wie groß der Unterschied zwischen dem hellenistischen und dem palästinischen Christentum war und wie stark er sich bei der Entstehung des Evangeliums ausgewirkt hat. Daß Bousset, dem Bultmann hier folgt, den Unterschied erheblich überschätzt hat, ist oben S. 18—20 gezeigt. Ebenso S. 61—65, daß die Behauptung irrig ist, der Jesus der hellenistischen Gemeinden sei ein Kultheros, d. h. ein Halbgott, dem der Gottesdienst der Gemeinde galt. Die hellenistischen Gemeinden haben nicht nur die Überlieferung der palästinischen Gemeinde über Jesus übernommen und zu einem Bestandteile ihres „Christusmythus" gemacht: der Herr der palästinischen Gemeinde war der Herr der hellenistischen, und zwar dem Wesen, nicht bloß dem Namen nach. Es hat keine wesentliche Verschiebung im Glauben an den erhöhten Herrn stattgefunden auf dem Wege, den die Überlieferung über sein irdisches Leben durchlief von der mündlichen Tradierung im palästinischen Christentum bis zur Aufzeichnung des mündlich Überlieferten auf dem Gebiete des hellenistischen Christentums. Es mag zutreffen, daß das Bedürfnis nach christlichem Schrifttum zuerst im Umkreis des hellenistischen Christentums entstand und im palästinischen erst durch Rückwirkung des hellenistischen auf das palästinische Christentum erweckt wurde, so daß die Entstehung des Evangeliums auf dem hellenistischen Gebiete nicht nur zufällig ist. Jedoch als sicher kann dies nicht bezeichnet werden. Vor allem aber, ihrem eigentlichen Gehalte nach ist die Überlieferung von Jesus auch beim Übergange in den Umkreis des hellenistischen Christentums geblieben, was sie war. Das geht aus dem oben S. 33—65 Dargelegten hervor.

Man kann sich das Verhältnis beider „Sphären" des Urchristentums, der palästinischen und der hellenistischen, und ihrer Bedeutung für die Entstehung des Evangeliums am besten an der Person des ersten Evangelisten Markus deutlich machen. Von Markus ist aus Kol 4, 10. 11 bekannt, daß er ein Mitarbeiter des Paulus und zugleich ein Neffe des Barnabas, ein Judenchrist, war. Durch diese Angaben wird bestätigt, was die Apostelgeschichte über ihn berichtet: er gehörte der Urgemeinde an, in der seine Mutter Maria eine nicht unbedeutende Stellung

einnahm (12, 12); er ging mit Barnabas und Paulus zusammen nach Antiochia (12, 25), und danach auf Missionsfahrt (13, 5), trennte sich aber von ihnen (13, 13), weshalb ihn Paulus später als Begleiter ablehnt, worüber es zu einer Trennung zwischen Paulus und Barnabas kam (15, 37—39). Da Barnabas in den später von Paulus gegründeten Gemeinden als Mitarbeiter des Paulus bekannt ist und Markus in den Gefangenschaftsbriefen zu den Mitarbeitern des Paulus rechnet, muß dies Zerwürfnis behoben sein. Aber jedenfalls verdankt Markus sein Christsein nicht Paulus, sondern der Urgemeinde, nach 1 Petr 5, 13 Petrus. Ihn als „hellenistischen Christ der paulinischen Sphäre" zu bezeichnen, wie Bultmann (1. Aufl. S. 154, vgl. S. 211) tut, ist, was die Wurzel seines Christentums anlangt, sicher falsch, was die Ausprägung desselben anlangt, schwerlich richtig, wenn dabei vorausgesetzt ist, daß das Christentum der paulinischen Sphäre ein wesentlich anderes war als das der palästinischen. Das wird in bezug auf die Hauptpunkte der Verkündigung auch durch Paulus selbst widerlegt, der ausdrücklich ausspricht, daß in ihnen kein Unterschied besteht zwischen seiner Verkündigung und der „jener", d. h. der Ur-Apostel (1. Kor. 15, 3ff. 11), der sogar von seinen heidenchristlichen Gemeinden urteilt, daß sie dem geistlichen Besitze der Urgemeinde den ihrigen verdanken (Rm 15, 27)! Von einem Paulinismus des Markus zu reden, ist kein Anlaß. Das Ganze nötigt zu dem Schluß: man kann in bezug auf die Entstehung des Evangeliums das hellenistische und das palästinische Christentum nicht in Gegensatz setzen. Beide haben ihren Anteil daran; beide sind trotz anderweitiger Unterschiede in einhelliger Zusammenarbeit für dieses Werk tätig gewesen. Stammt Antrieb und Vorbedingung zur schriftlichen Aufzeichnung der Überlieferung aus dem hellenistischen Christentum, so stammt jedenfalls die Überlieferung, die aufgezeichnet wurde, wesentlich aus dem palästinischen Christentum. In der Person des ersten Evangelisten, Markus, kommen beide „Sphären" des Urchristentums zusammen. In seinem Werke nicht minder. Da anzunehmen ist, daß der Presbyter des Papias mit Recht berichtet, daß es vornehmlich die Lehrwirksamkeit des Petrus war, was dem Nicht-Augenzeugen Markus seine nähere

Bekanntschaft mit dem Evangelienstoff vermittelte, so ist die Zusammenarbeit zwischen dem palästinischen und dem hellenistischen Urchristentum bei der Entstehung des ersten Evangeliums sogar noch näher.

9. Die dialektische Christologie. In dieser Untersuchung geht es um Bultmanns Synoptikerkritik. Anhangsweise soll aber doch noch auf die dialektische Christologie, die sich mit dieser Synoptikerkritik verbindet, eingegangen werden. Durch sie wird freilich inhaltlich an der Synoptikerkritik nichts geändert. Aber die Tragweite der Synoptikerkritik Bultmanns tritt doch deutlicher heraus, wenn die dialektische Christologie mit ins Auge gefaßt wird. Bultmann hat sie in seinen Aufsätzen von verschiedenen Ansätzen her in verschiedener Weise entwickelt.

Ihr Grundgedanke ist: „der *Χριστὸς κατὰ σάρκα* geht uns nichts an" (Glauben und Verstehen S. 101). Der „historische Jesus" (S. 213) ist ohne jedes Interesse für die Christologie. Mit dieser Christologie soll sich sogar vertragen, daß es ihn vielleicht nicht gegeben hat (Jesus S. 17). Sie hat zur Grundlage die Verkündigung und zum Gegenstand den verkündigten Christus. Sie ist „nur die Explikation der Antwort der Entscheidung für ihn" (S. 205). Eine Darlegung oder Deutung des Tatbestandes, der mit der Person und Leistung des historischen Jesus vorliegt, will sie nicht sein. Jesus hat die Christologie nicht entwickelt, die in dem Ruf zur Entscheidung angesichts seiner Person implizit enthalten ist (S. 174). Die Urgemeinde hat sie expliziert mit dem Bekenntnis: „Jesus ist von Gott zum Messias gemacht und wird als solcher wiederkommen" (S. 205). Dieses Bekenntnis ist dann bei Paulus und Johannes weiter entwickelt.

Nun kann man Bultmann darin nur beipflichten, daß es Christologie nur auf Grund der Entscheidung für Christus gibt, daß alle Christologie persönliches Bekenntnis zu ihm sein muß. Die Frage ist bloß, was eine Entscheidung für den verkündigten Jesus für einen Wert und Sinn hat, wenn die geschichtliche Person, die hinter ihm steht, gänzlich gleichgültig ist, ja nicht einmal sicher ist, daß eine geschichtliche Person hinter ihm steht.

Wenn ich einmal den Zusammenhang zwischen der Verkündigung, die mir als Gottes Wort entgegentritt, und der geschichtlichen Person, die sie zum Gegenstande hat, zerreiße, dann muß ich das auch folgerichtig tun, d. h. mich entscheiden für die Verkündigung und nicht für die verkündigte Person, und mich bekennen zu der Verkündigung und nicht zu der verkündigten Person. Schalte ich die Person aus, sofern sie geschichtlich war, so muß ich die Person auch ausschalten, sofern sie verkündigt wird. Die Verkündigung, die im Neuen Testament vorliegt, meint immer mit der verkündigten Person die, die einst gelebt hat. Wenn die Verkündigung des Neuen Testaments von dem Auferstandenen redet, so ist dieser eben der wieder zum Leben gekommene Mensch Jesus von Nazareth, der zur Rechten Gottes erhöhte Gekreuzigte. Paulus verkündete nur den Gekreuzigten (1 Kor 2, 2). Daß man von diesem Jesus von Nazareth, dem Gekreuzigten, zugleich glaubte, er sei von Ewigkeit Gottes Sohn, ändert daran nicht das Mindeste. Erkläre ich einmal den Menschen Jesus von Nazareth, den Gekreuzigten, für gleichgültig, so gleichgültig, daß ich nicht einmal wissen will, wie es in seinem Herzen aussah (S. 101), dann hat es keinen Sinn, daß ich mich noch zur Person des Verkündigten bekenne. Dann mag ich Recht und Pflicht haben, mich zum Worte Gottes in dieser Verkündigung zu bekennen, weil ich mich für dasselbe entschieden habe. Aber die Person des Verkündigten geht mich dann nichts mehr an. Denn mit der Person des Verkündigten kann immer nur gemeint sein die Person, die einst historisch gewesen ist. Ich kann und mag, wenn ich von dem historischen Jesus absehe, eine Lehre vom Worte Gottes entwickeln, aber eine Christologie ist dann sinnlos. Von der Person, auf welche die Verkündigung des Wortes Gottes zurückgeführt wird, ist dann nichts zu lehren, als daß sie unbekannt ist.

Nun ist das Faktum, daß dieses Wort Gottes in der Geschichte aufgetreten ist und infolgedessen mich als Hörer trifft, nicht belanglos. Aber belangreich ist eben nur das Faktum des Wortes Gottes und nicht das Faktum der Person seines (angeblichen) Verkünders. Bultmanns Satz: „Jesus hat das Faktum seiner Person als bedeutsam, ja als entscheidend hinge-

stellt" (S. 174 vgl. S. 204), ist, da er Behauptung über den historischen Jesus, den *Χριστὸς κατὰ σάρκα*, ist, etwas, das uns nach Bultmanns eigenen Worten (S. 101) nichts angeht. Dieser Anspruch Jesu ist ein Ausdruck seines Selbstbewußtseins, um den wir uns so wenig kümmern dürfen, wie um ein messianisches Selbstbewußtsein, wenn er ein solches gehabt hätte, „ein psychisches Phänomen" (S. 204). Solch ein Faktum als historisches aus der Geschichte Jesu besagt nicht mehr als die andern historischen Fakta aus seiner Geschichte und kann das Recht einer dialektischen Christologie nicht begründen. Es ist auch sehr bezeichnend, daß Bultmann da, wo er sich genau ausdrückt, nicht vom Faktum der Person, sondern des Wortes redet. S. 204 heißt es: „Daß er es sagt, daß er es jetzt sagt, ist das Entscheidende und macht die Situation für alle Hörer zu einer neuen und entscheidenden." Das Faktum der Verkündigung des Wortes Gottes ist also auch für Bultmann eigentlich das Entscheidende und nicht das Faktum der Person Jesu.

Nun würde das Faktum der Verkündigung des Wortes Gottes von dem Faktum der Person des Verkünders nicht zu trennen sein, wenn die Person des Verkünders für das Auftreten der Verkündigung in der Geschichte wesentlich wäre. So denkt das Neue Testament. In ihm redet Jesus nur darum Gottes Wort, weil er Gottes Sohn ist bzw. Gottes Geist hat. Bei Bultmann aber ist nie ein wesentlicher Zusammenhang zwischen Jesu Wort und Person aufgezeigt, im Gegenteil, Bultmann sagt ausdrücklich und nachdrücklich: „Das innere Verhältnis von Wort und Träger des Wortes ist für den Anspruch des Wortes gleichgültig" (S. 100). Gilt dieser Satz wirklich und völlig, so hat nur die Tatsache, daß Gottes Wort verkündigt ist, und nicht die Tatsache, wer es verkündigt hat, Bedeutung. Von Bultmanns Voraussetzungen kommt man nicht zu einer dialektischen Christologie, nur zu einer dialektischen Lehre vom Worte Gottes.

Umgekehrt muß aber der Anspruch, den der historische Jesus für seine Person erhebt, von uns beachtet werden, so können wir diesen historischen Jesus oder, wie Bultmann mit mißbräuchlicher Benutzung von 2. Kor 5, 16 sagt, den *Χριστὸς κατὰ σάρκα*, uns nicht mehr gleichgültig sein lassen, und die messianische Haltung,

die er gehabt hat, ist dann ein unmittelbarer Anspruch an uns, uns seiner Herrschaft als der ihm von Gott gegebenen zu unterwerfen; sein messianisches Bewußtsein ist dann keineswegs nur ein „psychisches Phänomen". Gibt es überhaupt eine Christologie als Aussage über das Faktum der Person Jesu, so kann der Jesus, der einmal gelebt hat und dem doch allein Faktizität im vollen Sinne zukommt, nicht gleichgültig sein.

Man kann die Bultmannsche Christologie auch nicht damit retten, daß man behauptet: ob Jesus einst das Faktum seiner Person als bedeutsam, ja als entscheidend hingestellt hat, ist letztlich gleichgültig; wir, die wir uns für das Wort, dessen Träger er war, entscheiden, müssen das Faktum seiner Person als entscheidend beurteilen. Denn wenn die Entscheidung für das Wort, dessen Träger er war, eine Aussage unsererseits über das Faktum, die geschichtliche Tatsache, seiner Person einschließt, so machen wir eben eine Aussage über die geschichtliche Tatsache seiner Person, also über den historischen Jesus, lassen uns ihn also nicht mehr gleichgültig sein. Und eben diese Gleichgültigkeit ist uns doch von der dialektischen Christologie befohlen! Die dialektische Christologie zerfällt wirklich in sich.

Am deutlichsten wird, was Bultmann mit der dialektischen Christologie meint, wohl da, wo er sie entwickelt auf Grund der „eschatologischen Stellung, die Jesus nach dem Neuen Testamente hat, als der, der die *κρίσις*, die Wende der Äonen ist, durch den unsere Geschichte die Möglichkeit gewonnen hat, statt durch den Haß durch die Liebe qualifiziert zu sein. Eine Tatsache, die als solche weder konstatierbar noch erlebbar ist, sondern nur geglaubt werden kann" (S. 106). Der Jesus, von dem hier die Rede ist, ist der des Neuen Testaments, d. h. der der Verkündigung. Seine Bedeutung betrifft unsere Geschichte. Wir geschichtlich lebenden Menschen haben durch ihn die Möglichkeit erhalten, statt zu hassen zu lieben. Aber diese Tatsache kann man nur glauben. Hier kommt nun alles darauf an, weshalb die Verkündigung von Jesus in mir Liebe statt Haß zu erwecken vermag. Weiß ich, daß da der Sohn Gottes als ein Mensch war, der mich geliebt und sich selbst für mich gegeben hat (Gal 2, 20), auch für meine Sünden (Gal 1, 4), dann kann ich freilich angesichts dieser

erschütternden Tatsache, mich meines Hassens schämen, es als Unrecht verurteilen und auf Grund der wunderbaren Tatsache, daß der Heilige mich Sünder so geliebt hat, zur Liebe hindurchdringen. Aber wenn ich nur eine Verkündigung von solcher Liebe höre, ohne daß ich gewiß sein darf, daß diese Liebe Wirklichkeit war, daß ich wirklich so geliebt bin, wenn man mir mit dieser Verkündigung zugleich sagt: aber nach der geschichtlichen Wirklichkeit dieser Liebe darfst du nicht fragen, denn eine Antwort auf diese Frage gibt dir die Verkündigung nicht, im Gegenteil, eine gründliche Untersuchung dieser Verkündigung läßt Raum dafür, diesen Jesus als einen religiösen Phantasten zu beurteilen, falls er überhaupt gelebt hat, dann ist mir diese Verkündigung keine Erlösung aus meiner Verstricktheit in das Hassen, nur ein quälendes Rätsel. Es ist zu verstehn, daß mir diese Liebe zur Gewißheit, diese Tatsache in ihrer Tatsächlichkeit überzeugend nur wird, wenn ich mich dieser Liebe anvertraue, daß sie also erlebbar nur im Glauben wird. Aber wie jemand, der nicht weiß noch wissen will, wie es im Herzen Jesu ausgesehn hat, durch Jesu Liebe oder auch nur durch seine Person vom Hassen zum Lieben gebracht werden sollte, bleibt schlechterdings unerfindlich. Es wird auch nichts dadurch gebessert, wenn Bultmann von der Liebe und dem Gehorsam, die die entscheidende Heilstat Christi sind, behauptet, sie seien nicht Charaktereigenschaften des historischen Jesus, sondern des präexistenten (S. 213). Denn den präexistenten kennen wir nur, weil und wenn wir den historischen Jesus kennen. Von Liebe und Gehorsam des präexistenten können wir überhaupt nur sprechen, weil der historische Jesus sie betätigt hat. Gewiß stammen die Liebe und der Gehorsam Jesu, die uns von unserem Hassen erlösen, aus der Ewigkeit, aus Gott, sind dem historischen Jesus von Gott aufgetragen und gegeben. Aber wenn diese Liebe und dieser Gehorsam nur in der Verkündigung und nicht in der geschichtlichen Wirklichkeit vorhanden sind, wenn ich mindestens nicht danach fragen darf, ob sie in der geschichtlichen Wirklichkeit vorliegen, so können sie nie „entscheidende Heilstat" sein, mögen sie noch so sehr dem Präexistenten zukommen, ja, von Gott selbst stammen. Und wenn man gar erklärt: das Ereignis, das die Verkündigung als Offen-

barung der Sünderliebe Gottes anbetend feiert, war in Wirklichkeit vielleicht nichts als der Zusammenbruch eines Phantasten, der meinte, mit einem bißchen Revolution dem Kommen des Reiches Gottes vorarbeiten zu können, dann macht man es dem Hörer unmöglich, diese Verkündigung als Gottes Offenbarung zu nehmen. Glauben an diese Verkündigung, d. h. aus Gewissensbindung in Selbstüberwindung um des heiligen Gottes willen sich dieser Verkündigung als Heilsoffenbarung anvertrauen, kann man dann nicht mehr. Man mag sich für die Annahme dieser Verkündigung entscheiden, aber diese Entscheidung ist dann ein reiner Subjektivismus. So liegt es auch bei Bultmann, da er vom Glauben sagt: er „beruht gar nicht auf einem Entschluß, den ich mir überlegen kann, sondern er ist Entscheidung, d. h. im Hören habe ich mich schon immer entschieden, wie ich höre" (S. 108). Am Schlusse seines Jesusbuchs hat sich Bultmann zwar gegen den Vorwurf des Subjektivismus verteidigt, aber ohne Erfolg. Bultmann wirft seinem Kritiker vor, er wisse nicht, was Wort ist. Wort ist noch nicht Wahrheit. Bultmann trifft der Vorwurf, er weiß nicht, was Wahrheit ist. Wort ohne Wahrheit ergibt Subjektivismus. Über diesen kommt die dialektische Christologie nicht hinaus.

Die dialektische Christologie ist ein Versuch, einen Ausweg aus der Not zu finden, die die historische Kritik, genauer ihre Verneinungen und Vermutungen, über den Glauben gebracht hat, der sich vom Neuen Testament als dem Wort Gottes nährt. Niemand, der diese Not selbst empfindet, wird deshalb leicht über ihn hingehn mögen, zumal der Versuch mit einem beträchtlichen Maße von Scharfsinn, Wagemut und Unbeirrbarkeit in der Verfolgung des Ziels betrieben ist. Aber die dialektische Christologie ist nicht der Ausweg aus dieser Not. Es gibt nur zwei Auswege. Entweder wir trauen Gott, dem Schöpfer, wirklich zu, daß er das Wunder getan hat, von dem die neutestamentliche Verkündigung zeugt, daß er seinen Sohn zur Sühnung unserer Sünde gesandt hat, dann finden alle Verneinungen und Vermutungen der historischen Kritik an diesem Vertrauen zu dem Schöpfer ihre Grenze; die historische Kritik kann dann dieser Tatsache gegenüber nur mit Bejahen und An-

erkennen enden; sie schweigt nicht, sie beugt sich auch nicht bloß äußerlich, sie bejaht und anerkennt aus eigener Einsicht, nämlich aus der Einsicht in die unvergleichliche Tiefe der Tatsache der göttlichen Sendung dieses Menschen. Oder die Verneinungen und Vermutungen der historischen Kritik finden nirgends eine Grenze, sie pflügen die gesamte Verkündigung des Neuen Testaments unter und machen aus dem Gottes-Sohn und seiner göttlichen Sendung einen kleinen Menschen mit menschlichen Anschlägen wie die andern. Dann muß man aber auch den Glauben, der sich von Neuen Testament als dem Worte Gottes nährt, aufgeben. Die dialektische Christologie, die das eine tun und das andere nicht lassen will, will Unverbindbares miteinander verbinden. Es scheint freilich so einleuchtend und gelingt so oft, aus einer Überlieferung, die geschichtlich nicht zu halten ist, einen Gehalt herauszuarbeiten, der religiöse Wahrheit ist. Die dialektische Christologie unternimmt nur das Verfahren, das in bezug auf einzelne Stücke aus der Jesusüberlieferung des Neuen Testaments so oft mit Erfolg angewandt ist, auf das Ganze derselben anzuwenden: Preisgabe als geschichtliche Wahrheit mit Festhalten als religiöse Wahrheit zu verbinden. Aber, was in bezug auf Einzelheiten der Jesusüberlieferung gelingt, weil die Gültigkeit als geschichtliche Wahrheit für das Ganze bei der Preisgabe der Einzelheiten festgehalten, ja gerade vorausgesetzt ist, das kann nun, wenn die Gültigkeit des Ganzen als geschichtlicher Wahrheit aufgegeben ist, nicht mehr wirklich, nur scheinbar gelingen. Wer den Sohn preisgibt, kann des Vaters nur mit einer Gewaltsamkeit, einem irrigen Subjektivismus gewiß werden. Denn der Vater Jesu Christi ist nur in seinem Sohne zu finden. Wer die Geschichtlichkeit des Sohnes preisgegeben hat, hat damit letztlich die Offenbarung preisgegeben. Denn Gottes Offenbarung ist die Tat; sie ist das Wort nur, sofern es von der Tat zeugt. Das Wort ohne die Tat, von der es zeugt, ist nicht mehr Gottes Offenbarung, sondern ein Rätsel.

Man kann Bultmanns dialektische Christologie auffassen als ein Ringen des neutestamentlichen Christusglaubens mit den Verneinungen und Vermutungen der historischen Kritik.

Aber dann muß man zugeben, daß der neutestamentliche Christusglaube in ihr nicht die Oberhand hat, sondern niedergerungen wird von den Verneinungen und Vermutungen der historischen Kritik. Bultmann versichert zwar nachdrücklich, was er preisgebe, seien nur „die Phantasiebilder der Leben-Jesu-Theologie“ (S. 101). Aber das ist irrig. Was er preisgibt, der historische Jesus, d. h. der Jesus des Neuen Testaments, insbesondere der der Evangelien, ist die Wirklichkeit der Offenbarung Gottes, neben der die Verkündigung von der Offenbarung Gottes keine selbständige in sich selbst gegründete Wirklichkeit besitzt, so daß dieser Verkündigung ihre eigentliche Gewißheitsgrundlage und damit ihre überzeugende Kraft fehlt.

Grundzüge der Geschichte der synoptischen Überlieferung.

Die Entwicklung der Synoptikerkritik von Wrede bis Bultmann haben wir beleuchtet. Sie bot viel Anlaß zur Antikritik. Was bleibt als positives Ergebnis der Bemühungen dieser Evangelienkritik übrig? Was läßt sich in bezug auf die Geschichte der in den synoptischen Evangelien niedergelegten Überlieferung von Jesus behaupten? Die Beantwortung dieser Frage sei im folgenden gegeben, freilich nur im Umriß, nicht in der Durchführung in den Einzelheiten.

1. Für die Feststellung der Geschichte der synoptischen Überlieferung ergibt das Entscheidende die Analyse der Evangelien. Alles, was wir aus andern Quellen erkennen oder vermuten können, hat nur so weit Bedeutung, als es zur Analyse der Evangelien beiträgt oder sie ergänzt. Es ist nicht möglich, die Geschichte der Überlieferung von Jesus aus der allgemeinen Geschichte des Urchristentums zu konstruieren. Selbstverständlich muß die Geschichte der Überlieferung von Jesus in das eingeordnet werden, was wir über die Geschichte des Urchristentums im allgemeinen wissen, aber grundlegend ist und bleibt die Analyse des in den Evangelien vorliegenden Stoffes.

2. Wer die synoptischen Evangelien untereinander vergleicht, erkennt, daß die Evangelisten als Sammler, Ordner, Aufzeichner einer von ihnen vorgefundenen Überlieferung gearbeitet haben. Das ist am deutlichsten bei den Stoffen zu erkennen, die Matthäus und Lukas über Markus hinaus gemeinsam haben. Beide Evangelien bringen sie meist in verschiedener Ordnung, so daß nicht zu bestreiten ist: den Stoff haben beide vorgefunden, die Ordnung, in der er jetzt zu lesen ist, haben sie ihm gegeben. Entsprechendes gilt von den Stücken, die Markus und Matthäus gemeinsam, aber nicht an denselben Stellen haben, und von den Sondergut-

stücken aller. Es wird deshalb auch von dem Übrigen gelten. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß Matthäus und Lukas im Markusevangelium und anderen, nur zu vermutenden Quellenschriften, die sie benutzten, den Stoff zusammengefaßt und geordnet vorfanden. Aber Markus und die andern Verfasser von Quellen des Matthäus- und Lukasevangeliums fanden den Stoff in der Hauptsache ungeordnet vor. Die mündliche Überlieferung von Worten, Taten, Erlebnissen Jesu, die es seit den ersten Tagen des Urchristentums gegeben hat, bestand in der Hauptsache aus einzelnen Stücken.

3. Den Umfang dieser in der mündlichen Überlieferung umlaufenden einzelnen Stücke abzugrenzen, ist schwierig. Jedenfalls darf er nicht zu klein angenommen werden. Gewisse Sprüche Jesu sind wohl immer in einer Spruchreihe überliefert, z. B. die lukanischen Seligpreisungen und Wehe. Von andern Sprüchen wie von den Sprüchen über das Sorgen oder den Sprüchen über Almosengeben, Beten, Fasten, ist es durchaus wahrscheinlich, daß sie immer als Glieder eines ähnlichen Ganzen, wie wir es jetzt vorfinden, überliefert sind. Es gibt auch Geschichtengruppen, die schon in der mündlichen Überlieferung und nicht erst von den Evangelisten gebildet sind. Das gilt besonders von der Leidensgeschichte. Geschichten wie die von der Verurteilung und Kreuzigung Jesu werden von Anfang an im Rahmen einer Gesamtdarstellung der Leidensgeschichte erzählt sein. Auch die Gruppe: Täufer, Taufe Jesu, Versuchung, die sich bei Markus, Matthäus, Lukas und einer Matthäus und Lukas gemeinsamen Quelle findet, wird sehr alt sein. Das soll nicht besagen, daß aus diesen Gruppen nicht auch einzelne Stücke zu besonderen Zwecken als einzelne überliefert sind. Nur das soll gesagt sein: die einzelnen Stücke dieser Gruppen sind nicht mit Sicherheit als ursprüngliche Einzelstücke anzusprechen. Es liegt gar nicht im Wesen der mündlichen Überlieferung, daß sie nur aus Einzelstücken oder gar nur aus kleinen Einzelstücken bestanden hätte.

4. Eine Aufteilung des Stoffes nach Gattungen der Stücke ist ein wertvolles Hilfsmittel, um seiner Herr zu werden; aber sie ist ohne Gewaltsamkeiten nicht restlos durchzuführen. Es heben

sich gewisse Gruppen heraus, aber es bleibt allerlei übrig, das nicht wohl auf sie verteilt werden kann. Die erste Gruppe sind die Gespräche Jesu, die man in Streit- und Lehrgespräche unterteilen kann. Die zweite sind die Wundergeschichten, Wunder an Menschen und Wunder an der Natur. Die nächste Gruppe sind die Geschichten vom Anfang und Ende Jesu, zu denen die Stücke: Petrusbekenntnis, Leidensansagen, Verklärung, hinzuzurechnen sind. Die Stücke dieser Gruppe sind „ortsfest" im Leben Jesu, d. h. sie haben eine bestimmte Stelle in ihm, die sie nicht mit einer anderen vertauschen können. Die Wundergeschichten und Gespräche sind dagegen im allgemeinen nicht ortsfest. Bei den Geschichten vom Anfang Jesu sind die Kindheitsgeschichten eine besondere Untergruppe. Die Worte Jesu sind am schlechtesten einzuteilen. Man kann die Gleichnisse zusammennehmen, nur sind sie unter sich recht verschiedenartig, kurze spruchartige Stücke und ausführliche Erzählungen. Die Lehrerzählungen und Ähnliches bilden eine verwandte Gruppe. Die andern Lehrworte und Sprüche Jesu lassen sich nicht unter formalen, nur unter sachlichen Gesichtspunkten zusammenfassen. Versucht man sie als geprägte Sprüche und ungeprägte Lehrworte einzuteilen, so sind die Grenzen zu flüssig. Die „Ich"worte als eine Gruppe zusammenzufassen, empfiehlt sich nicht. Das kennzeichnende „Ich" tritt im griechischen Text nicht so hervor wie im deutschen.

Jedenfalls muß beachtet werden, daß die Einteilung des Stoffs in Gruppen unmittelbar keine überlieferungsgeschichtliche Abstufung ergibt. Es gibt in allen Gruppen wenig und stark bearbeitete, alte und junge, zuverlässige und legendäre Stücke. Die „Gattungsforschung" kann das überlieferungsgeschichtliche Problem von sich aus nicht lösen, und ihr Beitrag zu seiner Lösung ist nicht erheblich. Die Überlieferungsgeschichte läßt sich als Formgeschichte durchführen nicht ohne Verkürzung.

5a. Die entscheidende Frage der gesamten Überlieferungsgeschichte ist: aus welchem Gesamtverständnis Jesu, seiner Worte, Geschichte, Person heraus ist überliefert worden, und wie verhält sich dies Gesamtverständnis Jesu in der Überlieferung zu seinem Selbstverständnis? Es leuchtet ohne weiteres ein, daß

diese Frage formgeschichtlich nicht mehr beantwortbar ist. Diese Frage beantwortet sich unschwer, wenn man auf den Träger der Überlieferung blickt, auf die Gemeinde. Sie glaubte an Jesus als den Sohn Gottes, der als Mensch eine schlechthin einzigartige Gemeinschaft der Liebe mit Gott hatte, der deshalb der Christus, der Herr der Welt ist, und nach seinem Tode an Gottes Macht und Herrlichkeit teilnimmt. Aus diesem Verständnis Jesu heraus überlieferte sie von ihm. Deshalb erzählt sie seine Gespräche nie anders als so, daß er seinem Partner immer und völlig überlegen ist, seine Heilungen so, daß er Gottes Schöpfermacht zur Verfügung hat, die Geschichten von seinem Anfang und Ende so, daß er eine Gemeinschaft ohnegleichen mit Gott hat und ihm in seinem Sterben einen Dienst ohnegleichen darbringt, zugleich für die Menschen eine Leistung ohnegleichen vollbringt. Deshalb gibt sie sein Wort so wieder, daß ihr dies Wort unbedingte Autorität als Forderung und Zusage ist, daß es göttliche Offenbarung, Gottes Wort in einem noch tieferen Sinne als das Wort der Propheten, daß es Christustat an den Menschen ist. So will ihre Überlieferung verstanden sein; und es ist der Gemeinde keine Frage, daß sie Jesus damit und damit allein die ihm gebührende Ehre gibt, daß er diese Ehre selbst gewollt hat, da Gott sie ihm gegeben hat.

Dem entspricht völlig, daß die Gemeinde für das bloß Menschliche an Jesus kein Interesse hat oder nur ein beiläufiges. Sie berichtet nichts oder nur Gelegentliches davon, wie er aussah, wohnte, sich kleidete und nährte, wie lange er öffentlich gewirkt hat, und wie sich die Zeit seiner Wirksamkeit auf die verschiedenen Gegenden und Orte verteilt. All dergleichen wird, weil kein Offenbarungsinteresse an ihm haftet, nicht oder höchstens nebenbei erwähnt. Das beherrschende Interesse der Überlieferung ist, von der Gottesoffenbarung zu berichten, die in Jesu Person, Wort und Geschichte vorliegt.

5b. Die Frage nach dem Rechte dieses Gesamtverständnisses, das die überliefernde Gemeinde von Jesus hatte, läßt sich sachgemäß nicht ohne Eingehn auf die Frage nach dem Rechte des Offenbarungsanspruchs, der in den Evangelien erhoben wird und sich an jeden ihrer Leser als auch ihm persönlich geltend richtet,

behandeln. Jedes Absehn von diesem Offenbarungsanspruch, auch ein nur vorläufiges, ist eine Entleerung des behandelten Gegenstandes. Es liegt im Wesen des Offenbarungsanspruches, daß er unbedingt gilt und von jedem Stellungnahme, Anerkennung verlangt, oder überhaupt um seine Geltung gebracht ist. Der Offenbarung Gottes ein nur relatives Recht zuweisen, heißt sie als Gottes Offenbarung ablehnen. Jede bloß historische Untersuchung der Evangelien ist außerstande, ihrem Gegenstand voll gerecht zu werden, der als ein Stück geschichtliche Wirklichkeit zugleich göttliche Offenbarung sein will. Von Gottes Offenbarung kann man nicht bloß historisch Kenntnis nehmen.

5c. Über das Recht des Offenbarungsanspruches, den die Überlieferung der Gemeinde für Jesus erhebt, ist sachgemäß und abschließend nur im Rahmen einer Lehre von der Offenbarung zu verhandeln. In dieser läßt sich zeigen, daß die allgemeine Offenbarung durch die Schöpfung, die in der besonderen vorbereitenden Offenbarung in Israel gegen den Widerspruch des Menschen aufrechterhalten wird, diesen vor ein Problem stellt, das unleugbar das Problem des Menschenlebens ist und ebenso unleugbar seine Lösung allein durch den Jesus der Evangelien findet. Gottes Anspruch gegenüber, der unentrinnbar offenbar ist, bleibt der Mensch hoffnungslos schuldig, bis er durch Jesus und sein Evangelium die Versöhnung empfängt. In dem Nachweise der Unzerreißbarkeit dieses Zusammenhanges zwischen der allgemeinen Offenbarung durch die Schöpfung und der Offenbarung in dem Jesus der Evangelien ist die Rechtfertigung des Offenbarungsanspruchs, den der Jesus der Evangelien erhebt, gegeben.[1])

5d. Jeder Versuch, an die Stelle der Offenbarung, wie sie in den Evangelien bezeugt ist, eine abweichende zu setzen, scheitert deshalb, weil er die Tatsache der Versöhnung aufhebt, dem Empfänger der Offenbarung eine wirkliche Vergebungsgewißheit nicht vermittelt, wie oben S. 36ff., 53ff. gezeigt ist. Ohne Vergebungsgewißheit ist aber Leben angesichts der Offenbarung Gottes für den Menschen unmöglich, da diese ihm mit dem ihr eignenden, den Menschen niederschlagenden Ernste seine Schuld Gott gegenüber entgegenhält.

[1]) Vgl. F. Büchsel, Die Offenbarung Gottes, 1938.

5e. Da Jesus als der Christus, der Sohn Gottes, zugleich Gottes Offenbarung und Person der Geschichte ist, läßt sich die Frage nach dem Rechte des Gesamtverständnisses, das die überliefernde Gemeinde von ihm hatte, selbstverständlich auch nicht ohne den Nachweis der Tragfähigkeit der geschichtlichen Bezeugung behandeln. Aber über die geschichtliche Möglichkeit des in der Gemeindeüberlieferung Berichteten entscheidet an den Hauptpunkten nicht der Nachweis, daß es im Rahmen der Analogie entsprechender religionsgeschichtlicher Erscheinungen liegt, sondern der Nachweis, daß es zur Offenbarung Gottes gehört. Die geschichtliche Erscheinung dessen, der Gottes Offenbarung vollendet, ist selbstverständlich in der geschichtlichen Welt einzigartig; sie weist sich dadurch aus, daß sie in den Zusammenhang der Offenbarung paßt. Die geschichtliche Bezeugung dafür, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes sein wollte und war, ist aber durchaus zulänglich. Wir kennen keine Überlieferung von ihm, die ihn anders ansähe; es gibt sogar Überlieferung über ihn von einiger Erheblichkeit nur, weil seine Jünger, die Augenzeugen seiner Wirksamkeit, auf Grund ihrer Erlebnisse mit ihm von dem Gekreuzigten geglaubt haben: er ist doch der Messias, der Sohn Gottes.

5f. Aus den Evangelien läßt sich nicht beweisen, daß Jesus nicht der Messias, der Sohn Gottes, sondern nur Prophet (des kommenden Himmelreichs) sein wollte und war. Denn die Evangelien bezeugen freilich, daß er als Prophet gewürdigt ist, weil, äußerlich angesehn, seine Wirksamkeit der eines Propheten glich. Sie bezeugen aber zugleich, daß Jesus mehr als ein Prophet sein wollte und war und das Bekenntnis zu seiner Messianität angenommen und vertreten hat. Geschichtlich ist es nicht zu rechtfertigen, daß man die Überlieferung nur so weit gelten läßt, als sie das Prophetentum Jesu bezeugt, sie aber ablehnt, soweit sie seine Messianität bezeugt. Die unleugbaren Schwierigkeiten, ein konkretes Bild von dem messianischen Verhalten Jesu zu gewinnen, berechtigen nicht dazu (vgl. S. 26ff.). Es ist auf alle Fälle irrig, durch eine kritische Erörterung der Evangelienstellen, die von der Messianität Jesu handeln, nachweisen zu wollen, daß diese ungeschichtlich ist. Denn die Überzeugung der Gemeinde

von der Messianität Jesu stand schon fest, ehe jene Evangelienworte aufgezeichnet, ja ehe sie in der Gemeindeüberlieferung fixiert sind. Es gibt eine überliefernde Gemeinde nur, weil es vorher den Glauben an Jesu Messianität gab. Die Frage: hat der geschichtliche Jesus Messianität in Anspruch genommen? ist im Grunde die Frage: hat der geschichtliche Jesus erreicht, daß seine Jünger ihn am zentralen Punkte seiner Arbeit verstanden? Diese Frage kann der nicht verneinen, der bei Jesus Gottes Offenbarung findet. Hinter den Versuchen, Jesus als einen bloßen Propheten zu verstehn, steht eine Auffassung des Christentums, die zuletzt in irgendeiner Form auf die oben 5b—d besprochene Ablehnung oder Einschränkung der versöhnenden Offenbarung herauskommt; sie können deshalb nicht überzeugen.

5g. Wer das in 5b—f befolgte Verfahren als unhistorisch, als „Apologetik aus dogmatischem Vorurteil" ablehnt, verkennt die Bedeutung der Offenbarung vgl. 5b. Es geht auch nicht an, die in den Evangelien berichteten Tatsachen zunächst rein geschichtlich zu untersuchen, damit die geschichtlich festgestellten Tatsachen danach theologisch auf ihren Offenbarungsgehalt hin untersucht werden. Das bedeutete, daß man über die Tatsachenseite der Offenbarung und damit über ihre Tatsächlichkeit urteilte, ohne die Offenbarungsbedeutung dieser Tatsachen in Betracht zu ziehn. Ein Beweis für die Geschichtlichkeit der Tatsachen der Offenbarung kann in einer rein geschichtlichen, d. h. von ihrer Offenbarungsbedeutung grundsätzlich absehenden Untersuchung nicht geführt werden. Die theologische Untersuchung überkäme also von einer solchen geschichtlichen Untersuchung nur Trümmer der Offenbarung, nicht diese, wie sie in Wahrheit ist. Deshalb ist dieser Weg ungangbar. Mit seiner unverkennbaren Überschätzung der historischen Arbeit in der Theologie ist er ein Stück Historizismus, das überwunden werden muß. Auch die historischen Fragen der Theologie lassen sich nur im Rahmen der Gesamttheologie lösen. Wer sie ohne Zuhilfenahme systematischer Gesichtspunkte erledigen will, verkürzt oder verflacht sie notwendig. Dieser Erkenntnis, die ehedem befremdlich gewesen sein mag, ist heute nicht mehr auszuweichen. Die Zeit des unbegrenzten Spezialistentums theologischer Historiker ist vorbei.

5h. Aus dem in 5b—f Dargelegten folgt, daß das Gesamtverständnis, das die überliefernde Gemeinde von Jesu Person und Geschichte hatte (vgl. 5a), das geschichtlich richtige, die Wiedergabe des Selbstverständnisses Jesu durch seine Jünger ist. Die Erinnerung der Augenzeugen, denen ihre Ostererlebnisse die Zuversicht zu Jesu messianischem Selbstverständnis erneuert hatten, steht hinter ihm. Eine wesentliche Verschiebung des Verständnisses Jesu hat zwischen der Aufzeichnung der Überlieferung und Jesus selbst nicht stattgefunden. Die Überlieferung der Gemeinde darf als Ganzes grundsätzlich mit Vertrauen zu ihrer geschichtlichen Richtigkeit aufgenommen werden. In diesem Vertrauen können auch Fehler, die im Einzelnen nachweisbar sind, nicht irremachen.

6. Ist die Frage des Gesamtverständnisses, das die überliefernde Gemeinde von Jesus hat, klargestellt, so muß nun die Gestalt, die die Überlieferung auf Grund dieses Gesamtverständnisses im Einzelnen angenommen hat, ins Auge gefaßt werden. Ein Doppeltes ist für diese Gestalt bezeichnend: die Überlieferung handelt von einer Person der Geschichte, von Jesus von Nazareth, dem in Jerusalem unter Pilatus gekreuzigten; sie handelt aber von dieser Person der Geschichte als der Offenbarung Gottes. Sie will und muß also Geschichte erzählen, aber sie will und braucht nicht Geschichte erzählen, wie sonst Geschichte erzählt wird. Die Überliefernden waren von Jesus und seinen Jüngern gebildet zum Glauben und Gehorsam gegen Gott, aber nicht von einem historischen Schulmeister zu exakter historischer Arbeit. Daß sie nicht kritisch, nicht pragmatisch-genetisch verfuhren, wenn sie auch von einer Person der Geschichte berichteten, ist selbstverständlich. So entstand die uns in den Synoptikern schriftlich vorliegende Überlieferung von Jesus, die dem historisch-kritisch Geschulten, so fragmentarisch, „derb volkstümlich" usw. vorkommt, die mit dem Stoffe so auffallend „sorglos" umgeht, ihn genau zu erhalten, wie er zugegangen ist, nicht bemüht ist, Ungeschichtliches, Legendäres eindringen läßt usw., die aber doch ein durchschlagendes Zeugnis von der Offenbarung Gottes in seinem Sohne ist, weil sie wirkungskräftig zur Buße und zum Glauben aufruft.

Von Jesus würde uns nicht überliefert sein, wenn seine Jünger nicht an seine Auferstehung geglaubt hätten. Nach dem völligen Zusammenbruch in seiner Hinrichtung wurde Verkündigung von ihm nur durch seine Auferstehung möglich. Hat also der Glaube an seine Auferstehung auch grundlegende Bedeutung für die Verkündigung von ihm und für das Gesamtverständnis seiner Person, so wurde doch nicht der Auferstandene, sondern der Geschichtliche verkündigt. Es ist ein verhängnisvoller Irrtum, anzunehmen, das Bild des geschichtlichen Jesus sei von der Erfahrung des auferstandenen verdrängt. Im Gegenteil, die Überlieferung berichtet von dem irdischen Leben des nach seinem Tode zu Gott Erhöhten, sie verwischt die Grenzen zwischen seiner irdischen und himmlischen Existenz nicht.

7. Die Formen, die die Überlieferung von Jesus im Einzelnen annahm, entsprechen dem, was das Judentum in dieser Beziehung gewohnt war. Wie wir aus der jüdischen Traditionsliteratur feststellen können, waren die Juden gewohnt, von den bekannteren Rabbinen Gespräche, Streit- und Lehrgespräche, Sprüche und Lehrworte, auch Gleichnisse, unter Umständen sogar Wunder zu erzählen. Was wir in der jüdischen Traditionsliteratur finden, ist dem, was die Evangelien enthalten, weitgehend ähnlich. Die Anschauung von einer Offenbarung in der Geschichte seines Volkes, von göttlicher Sendung einzelner Männer und vom Kampf des Gottgesandten mit dem Volke, von seinem Leiden unter dem Widerspruch der Einflußreichen war jedem Juden aus dem Alten Testament geläufig. Auch der Gedanke vom Leiden des Frommen zum Besten des Volkes war nicht unbekannt, ebensowenig der Gedanke der Totenauferstehung. Von einem Messias, einem Sohne Gottes, der mit Gott in einzigartiger Weise verbunden und von ihm bevollmächtigt ist, redeten schon die Prophetenbücher und Psalmen und nach ihnen die jüdischen Apokalypsen. Um die Grundbestandteile der Überlieferung über Jesus zu begreifen, braucht man die Grenzen des Judentums der Zeit nicht zu überschreiten.

8. Den Übergang aus der jüdisch-palästinischen Umwelt in eine hellenistische hat die Überlieferung lange vor ihrer schriftlichen Aufzeichnung durchgemacht. Er hat sie nur unwesentlich

verändert. Die aramäische und die griechische Sprache waren seit Jahrhunderten nebeneinander von vielfach denselben Leuten gesprochen. Das in der einen Sprache Ausgedrückte in die andere zu übertragen, war leicht möglich. Die Juden hatten schon lange ihre Bibel ins Griechische übersetzt, erst mündlich und dann schriftlich. Die griechische Erzählungskunst hat bei dem Übergange der Überlieferung in das Gebiet des Hellenismus zweifellos auf die Ausgestaltung des zu Überliefernden eingewirkt, wie an Gleichnissen und Lehrerzählungen des lukanischen Sonderguts zu sehen ist. Auf die Wundererzählungen der Überlieferung werden hellenistische Wunder-erzählungen und -motive eingewirkt haben. Aber man darf sich das Gebiet des palästinischen Judentums von solchen Einwirkungen des Hellenismus nicht unberührt denken. Die Einwirkungen waren außerhalb Palästinas nur stärker. Auch die Griechen waren gewohnt, von bekannten Männern Apophthegmata, Sprüche, Lehrworte, Wundergeschichten erzählt zu bekommen. Der Gedanke einer Offenbarung des Schöpfers in der Geschichte war zwar nicht herkömmlich, aber nicht wenige von ihnen waren durch die jüdische Propaganda mit ihm bekannt. Die Vorbedingungen für das Verständnis der Jesusüberlieferung, wie sie in Palästina ihre Form gewonnen hatte, waren im Hellenismus in der Hauptsache gegeben. Aber daß die Kult- und Religions-mischung, die im Hellenismus üblich war, auf das Urchristentum im allgemeinen oder seine Jesusüberlieferung im besonderen erheblichen Einfluß gewonnen und sie umgestaltet hätte, ist weder nachweisbar noch wahrscheinlich, da das Christwerden einen Bruch mit dem hellenistischen Synkretismus als Heidentum bedeutete.

9. Markus, der erste uns bekannte Aufzeichner der Jesusüberlieferung, hatte kein Vorbild, nach dem er sich bei Erfüllung seiner Aufgabe einfach richten konnte. Eine Lebensgeschichte im Sinne des griechischen Bios oder eine Kulterzählung nach Art der Aretalogien — wenn er dergl. überhaupt gekannt hat — entsprach seinem Stoffe nicht; für die erste war er zu lückenhaft, für die zweite zu irdisch-menschlich, namentlich, weil er vom erfolglosen Kampf Jesu mit dem Volke und schließlich von seiner Kreuzigung zu erzählen hatte. Die volkstümlichen Geschichten-

sammlungen über „Propheten" und Wundermänner — wahrscheinlich kannte er sie kaum — waren in der Regel zu inhaltsarm. Bei den Juden gab es wohl zu den Einzelbestandteilen der Überlieferung, aber nicht zu ihrem Ganzen Entsprechendes. So schuf Markus etwas Eigenartiges, das Evangelium von Jesus Christus als Schriftwerk. Er faßte den in der Hauptsache aus dem palästinischen Judenchristentum stammenden Stoff im Lebensraume des hellenistischen Heidenchristentums in eine beidem, diesem Stoffe wie diesem Lebensraum, gemäße Form. In literarischer Beziehung ist das Kennzeichen dieser Form ihre völlige Anspruchslosigkeit. Sie ist um der Sache willen da.

10. Markus reihte nicht nur viele Einzelstücke äußerlich aneinander, sondern gab eine fortlaufende Erzählung in einem Zeitordnungsrahmen; die Geschichten vom Anfang und Ende der Wirksamkeit Jesu ergaben Anfang und Ende seines Buches. Zwischen diese stellte er das Bekenntnis von Cäsarea mit der ersten Leidensansage als den großen Wendepunkt in der Geschichte Jesu und verband diese Geschichte durch den Marsch nach Jerusalem mit den zwei folgenden Leidensansagen und dem Einzug und der Leidensgeschichte nach vorwärts. In diesen Rahmen füllte er seinen Stoff, so gut es ging, nach Zeitordnung, Sachordnung und beliebiger Anreihung.

Dieser Rahmen des Markusevangeliums läßt nicht erkennen, wie lange und wo im einzelnen Jesus gewirkt hat. Er verrät, daß Markus nur eine recht allgemeine Kenntnis vom Verlauf der Wirksamkeit Jesu hatte. Die Vorstellung, Jesus sei von dem Bekenntnis in Cäsarea direkt nach Jerusalem marschiert, ist unrichtig. Wenn Jesus auch seinen Tod als die ihm von Gott auferlegte Pflicht angesehn und entsprechend gehandelt hat, so eng ist der Zusammenhang zwischen seinem Tode und dem Messiasbekenntnis von Cäsarea nicht gewesen.

11. In bezug auf die Messianität Jesu vertritt Markus die Auffassung: Jesus war seit seiner Taufe Messias; seine Messianität war auch am Ende seines Lebens offenbar, da er um ihretwillen verurteilt ist; während seiner Wirksamkeit ging ein Offenbarwerden und ein Geheimbleiben seiner Messianität nebeneinander her; sie blieb immer geheim, wenn sie auch offen-

bar wurde, und wurde immer offenbar, während sie geheim war; Jesus hat selbst ihre Geheimhaltung geboten, aber zugleich so gewirkt, daß sie offenbar wurde. Dieses Ineinander von Messiasgeheimnis und Messiasoffenbarung liegt im Wesen der Sache. Denn Jesus wollte und durfte seine Messianität noch nicht so beweisen, wie es eigentlich ihrem Wesen entspricht: daß er den Widerstand seiner Gegner mit Gewalt niederschlug. Das blieb der Zukunft vorbehalten Mk 13, 26; 14, 62. Er handelte andererseits mit seiner Verkündigung und seinen Wundern, mit seinem Vergeben und vor allem mit seinem Sterben messianisch, wenn auch die meisten diese Bedeutung seines Handelns nicht verstanden. Das Geheimnis, das seine Messianität umgibt, ist letztlich in Gottes verzeihender Gnade, die er brachte, begründet. Indem Jesus bei Markus verbietet, von seiner Messianität zu reden und selbst keine unverhüllten Aussagen von seiner Messianität tut, bis er in (Jericho und) Jerusalem als Messias ausgerufen wird, hat die Geheimhaltung der Messianität bei Markus einen Umfang und eine Bedeutung erhalten, die sie in der geschichtlichen Wirklichkeit nicht gehabt hat und wahrscheinlich auch nicht in der ursprünglichen Überlieferung. Markus hat Verbote Jesu, von seiner Messianität zu reden, und Verzichte Jesu, sie zu offenbaren, augenscheinlich irrig verallgemeinert. Er glaubte wohl die Überlieferung verbessern zu sollen, damit Jesu Handeln in der Geheimhaltung seiner Messianität ein ausreichendes Maß von Folgerichtigkeit zeige, das es in der mündlichen Überlieferung nicht hatte. Er hat hier die Geschichte Jesu rekonstruiert. Ihren wirklichen Verlauf im einzelnen kannte er nicht genau genug.

12. Das Sterben Jesu, das Markus immer im Zusammenhang mit der Auferstehung sieht, ist ihm die Vollendung seines Lebens. Ist der Inhalt seines Lebens messianisch als Bringen der Versöhnung, so vollendet sein Sterben diesen seinen Dienst für Gott und die Menschen 10, 45. An dieser Stelle wird unverkennbar, daß man die Geschichte Jesu, wie sie Markus überliefert, nur unter dem Gesichtspunkt der Messianität, d. h. der versöhnenden Offenbarung verstehn kann.

13. Bei der zusammenordnenden Aufzeichnung der Jesusüberlieferung durch Markus sind also auch Irrtümer in geschicht-

licher Beziehung unterlaufen. Die Einzelstücke der mündlichen Überlieferung wird Markus auch nicht immer unverändert erhalten haben. Jedoch das Gesamtverständnis Jesu, das die mündliche Überlieferung hatte, hat er uns erhalten. Daß er in Jesus einen Kultheros im Sinne des hellenistischen Synkretismus gesehen hätte, ist falsch. Markus, seiner Herkunft nach jerusalemischer Judenchrist, ist auch als Evangelist Judenchrist; sein Jesus ist der geliebte Sohn Gottes im Sinne von Ps 2 und 110, nicht ein Halbgott.

14. Matthäus und Lukas haben den Aufbau des Markus ihren Darstellungen zugrunde gelegt und seine Irrtümer mit übernommen, nur daß sie, namentlich Matthäus, nicht so folgerichtig verfahren und Jesus schon während seiner galiläischen Arbeit auch messianische Anreden annehmen und messianische Aussagen tun lassen. Matthäus gibt damit wohl die Überlieferung in ihrer älteren Form, vgl. Mt 15, 21—28 mit Mk 7,24—30 und Mt 14,33 mit Mk 6, 51—52. Mit Matthäus und Lukas kommt man, abgesehen von Einzelheiten, an die geschichtliche Wirklichkeit Jesu nicht näher heran als mit Markus. Das zeigt sich vor allem darin, daß beide den Stoff, den sie über Markus hinaus bringen, auch nur durch Zwischenschaltung zwischen Markus-Stücke auf den Markus-Faden mit aufreihen können. Sie verfügen über mehr Einzelstücke aus der Überlieferung, aber nicht über bessere Kenntnis der Geschichte Jesu im ganzen.

15. Da Lukas augenscheinlich literarische Bildung hat, wirkt die hellenistische Erzählungs- und Geschichtsschreibungskunst auf seine Darstellung des Evangeliums ein, wenn er auch mit dem Stoffe konservativ verfährt. Auch er hat keine Biographie Jesu geschrieben, sondern weitergegeben, was ihm die schriftliche und mündliche Überlieferung bot.

16. Über das Material, namentlich an Worten Jesu, das Matthäus und Lukas über Markus hinaus verwenden, läßt sich kaum etwas Überlieferungsgeschichtliches sagen; denn sein Umfang ist nicht mit ausreichender Sicherheit festzulegen und seine literarische Einheitlichkeit bleibt zweifelhaft. Soweit über dies Material aus Matthäus und Lukas zu urteilen

möglich ist, ist es in demselben Maße geschichtlich zuverlässig wie das des Markus. Jedenfalls steht auch hinter diesem Material dasselbe Gesamtverständnis Jesu wie hinter der mündlichen Überlieferung. Auch in ihm ist Jesus der Sohn Gottes, der Messias. Auch dieses Material geht auf die Überlieferung des palästinischen Judenchristentums zurück.

Wenn unter diesem Quellenmaterial eine Sammlung von Sprüchen und Reden Jesu war, so beweist die Tatsache, daß diese Schrift uns verlorengegangen und alle uns erhaltenen Schriften zur Jesus-überlieferung fortlaufende Erzählungen von der Wirksamkeit Jesu wie das Buch des Markus sind, wie sehr das Verfahren des Markus dem Bedürfnis der Gemeinde entsprach. Es ist zwar nicht nachweisbar, aber nicht unmöglich, daß eine Sammlung von Worten Jesu die älteste Form der Aufzeichnung der Überlieferung war und daß diese Sammlung in aramäischer Sprache, also noch im Raume des palästinischen Judenchristentuns aufgezeichnet wurde. Indessen, dann ist sie von der Form der Jesusüberlieferung, die Markus schuf, rasch und dauernd in ihrer Wirkung überholt. Die Gemeinde wollte nicht nur das Wort, sondern auch die Geschichte Jesu hören. Indem Markus in seinem Werke beides verband, schuf er den Typus, der sich für alle Folgezeit behauptete. Das Werk des Markus hat eine weittragende kirchengeschichtliche Bedeutung.

Nachwort.

Die wissenschaftliche Durchforschung des Neuen Testaments hat seit rund hundert Jahren ihr Gesicht dadurch bekommen, daß sie nicht mehr einfach Arbeit am gegebenen Stoffe, sondern Kampf zweier entgegengesetzter Auffassungen der Gestalt Jesu und des Urchristentums ist. Das Bild Jesu in den Evangelien wird bestritten, als ungeschichtlich abgelehnt und durch ein grundsätzlich anderes ersetzt und ebenso das Bild des Urchristentums. In diesen durch mehrere Generationen von wissenschaftlichen Arbeitern hindurch fortgesetzten Kampf ist die gesamte Arbeit am neutestamentlichen Stoff hineingezogen und das mit erheblicher Nachdrücklichkeit. Die Arbeitsweise und Ergebnisse der Bestreitung der neutestamentlichen Überlieferung über Jesus und das Urchristentum nehmen in Anspruch, die „Wissenschaft" über Jesus und das Urchristentum darzustellen; das Festhalten an dem neutestamentlichen Bilde von Jesus und dem Urchristentum wird abgelehnt als wissenschaftlich unmöglich, als „Flucht vor der Wissenschaft", die man dem Laien hingehn lassen, aber beim Theologen nicht dulden kann usw. Diese Lage in der neutestamentlichen Wissenschaft stellt den, der wissenschaftlich an dem Stoffe zu arbeiten beginnt, vor eine schwierige Entscheidung. Er arbeitet um des Neuen Testamentes willen und soll um der Wissenschaft willen die Zerstörung des Neuen Testaments von innen heraus betreiben und sich mit den Trümmern seiner Botschaft, die die „Wissenschaft" übrig gelassen hat, begnügen. Dadurch kommt er mit sich selbst in Zwiespalt und sein Gewissen wird belastet.

Es genügt nicht, den, der von solchen Nöten bewegt ist, damit zu beschwichtigen, daß man den Gegensatz verharmlost, ihm seine grundsätzliche Schärfe abspricht und behauptet, was als Kampf erscheine, sei im Grunde nur Arbeit, die in ihr spür-

baren „Spannungen“ seien nur Zeichen der in ihr vorhandenen Lebendigkeit u. a. m. Wer durch die Person Jesu im Gewissen gefaßt und befreit ist, wer mit der Kirche von ihm bekannt, daß er „sei mein Herr, der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöst hat ... mit seinem heiligen, teuren Blute“, der kann die grundsätzliche Ablehnung dieses Bekenntnisses zu ihm nicht harmlos nehmen. Der muß als ein im Gewissen Gebundener den Kampf für die Geltung des biblischen Bildes Jesu wagen.

Bei dieser Lage der Dinge lohnt es sich, einmal eine offenbare, unleugbare Tatsache ins Auge zu fassen: Das Bild der historischen Wissenschaft von Jesus und dem Urchristentum, das an die Stelle des neutestamentlichen zu treten hätte, gibt es nicht; es gibt nur verschiedene und sogar recht verschiedene Bilder. Wer die neutestamentliche Wissenschaft nicht nur vom Hörensagen, sondern aus ernster persönlicher Bemühung um sie kennt, der weiß genau: soweit in diesen Bildern Jesu und des Urchristentums die neutestamentliche Überlieferung festgehalten ist, soweit in den Neubauten die Trümmer des alten, im Neuen Testament vor uns stehenden Baus verwandt sind, stimmen sie überein, aber außerhalb dieses Bereiches hat die Übereinstimmung bald ein Ende. Man braucht nur die Geschichte des Lebens Jesu von Albert Schweitzer zu lesen, um einen nachhaltigen Eindruck davon zu gewinnen, wie wahr diese Behauptung ist. Und in der Zeit seit Abschluß seines Werkes ist es nicht besser geworden. Je mehr man von den peripheren zu den zentralen Dingen in der Geschichte Jesu und des Urchristentums fortschreitet, um so geringer ist die Übereinstimmung unter den Bildern, die die historische Wissenschaft hervorgebracht hat, die grundleglich das neutestamentliche Bild verneint. Diese Wissenschaft hat ihre Aufgabe nicht gelöst. Zeit genug hat sie gehabt. Hundert Jahre sind, wenn man andere Wissenschaftsgebiete vergleicht, immerhin ein Zeitraum, in dem sich Aufgaben lösen lassen. Man kann nach hundertjähriger, eifriger, von vielen bedeutenden Köpfen betriebener Arbeit nicht mehr auf die Zukunft vertrösten, die die Lösung bringen werde. Man kann erst recht nicht auf eine eindeutige Lösung überhaupt verzichten. Es muß zugegeben werden: das objektive Bild Jesu und des Urchristentums hat die historische

Kritik nicht erreicht, nur subjektive Bilder, die nebeneinander stehn. Es mag unangenehm sein, daß es so ist, aber es ist so.

Wer das gesehn hat, der wird allen Ergebnissen dieser sog. „historischen Wissenschaft", die das neutestamentliche Bild Jesu und des Urchristentums grundleglich aufgibt, mit Unbefangenheit und Ruhe gegenübertreten. Er hat von vornherein die Gewißheit: hier muß im Ansatz der Arbeit etwas nur Subjektives, der Allgemeingültigkeit und Allgemeinverbindlichkeit Unfähiges enthalten sein. Es gilt nur, das herauszufinden. Es gilt das echt Wissenschaftliche und das nur scheinbar Wissenschaftliche in dieser „historischen Wissenschaft" zu sondern. Die Arbeit ist mühsam, und die doppelte Gefahr ist groß, daß man ermüdet, ehe man zum Ziele kommt, oder sich so verirrt, daß man nicht mehr herausfindet. Aber es läßt sich doch Klarheit darüber gewinnen, mit welchen Beweisgründen diese „historische Wissenschaft" arbeitet und wieweit ihnen Beweiskraft innewohnt. Es empfiehlt sich, dabei von den früheren, einfacheren Formen der Bestreitung des evangelischen Bildes Jesu auszugehen, um von da zu den späteren, verwickelten Formen aufzusteigen; und es empfiehlt sich, in all den einzelnen Beweisführungen auf das ihnen zugrunde liegende Allgemeine zu achten, um nicht durch die Vielheit der einzelnen Beweisführungen verwirrt und ermüdet zu werden. All dieses ist oben S. 10—76 betrieben.

Es bleibt mir nur noch übrig, eine letzte Folgerung aus der von mir vorgetragenen Beweisführung zu entwickeln und mit ihr der Art meines Verfahrens eine letzte Rechtfertigung zu geben. Es ist unberechtigt, zu behaupten: eine wissenschaftliche Behandlung des Neuen Testaments beginne damit, daß man seine Schriften vorbehaltlos in das sonstige Schrifttum einreihe, ihnen nur die Bedeutung zuerkenne, die andere Schriften auch haben. Auf den Studierenden, namentlich den Anfänger, pflegt diese Behauptung, die so vorurteilslos aussieht, einen starken Eindruck zu machen. Aber sie ist nichts als die Selbstpreisgabe der Wissenschaft vom Neuen Testament zu Gunsten eines Subjektivismus, dessen Haltlosigkeit schließlich offenbar werden muß. Eine Bearbeitung des Neuen Testaments, die grundsätzlich und von vornherein von der besonderen Bedeutung und Eigenart

des Neuen Testaments absieht, kann diesem Buche nicht gerecht werden; ihre Ergebnisse können nur subjektiv, nicht objektiv sein. In dem, was das Neue Testament von allem andern Schrifttum unterscheidet, ist das Wesentliche dessen, was es zu sagen hat, enthalten. Ist dies um seine Geltung gebracht, so muß jeder die entstandene Lücke von dem Seinen, von dem Subjektiven her ausfüllen, so daß eine Übereinstimmung der verschiedenen Darstellungen Jesu und des Urchristentums nur noch zufällig zustande kommt. Damit treten an die Stelle der göttlichen Offenbarung auseinandergehende menschliche Auffassungen von Religion und Christentum (vielleicht auch nur Vermutungen oder gar Einfälle); und der Mann, der sich in der schärfsten Weise dagegen verwahrt hat, daß man ihm, was menschlich ist, setze anstelle dessen, was göttlich ist, muß sich gefallen lassen, daß man seine Hinterlassenschaft behandelt, als ob es selbstverständlich richtig wäre, menschliche „Auffassungen" an Stelle gottgeschenkter Wirklichkeit zu setzen. Hier lasse niemand sich blenden: so wissenschaftlich, so objektiv jener Grundsatz erscheint, er ist weder das eine noch das andere. Im Grunde ist er nur ein Vorurteil und wirkt sich aus wie Vorurteile: als Behinderung der wissenschaftlichen Arbeit. Denn die wirklich wertvolle wissenschaftliche Arbeit entsteht nicht aus den Grundsätzen, die wir an den Gegenstand heranbringen, sondern aus der Gewissenhaftigkeit in der Untersuchung des Gegenstandes. Den Gegenstand, in diesem Falle die Evangelien, ganz ernst nehmen, keiner Frage, die er an uns stellt, aus dem Wege gehn, sondern jede bis zur Gewinnung einer sachgemäßen Antwort bearbeiten, keine erkannte Wahrheit über den Gegenstand preisgeben, in dem mühsamen Aufbau einer Erkenntnis auf die andere nicht ermatten, den Gegenstand, die Evangelien, ganz so zur Geltung kommen lassen, wie er ist, als Träger der Offenbarung Gottes an uns in seinem Sohne, das ist die wissenschaftliche Aufgabe der Evangelienkritik.

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

40. Band

Heft 1: Adolf Schlatter und Wilhelm Lütgert zum Gedächtnis. Von Paul Althaus, Gerhard Kittel und Hermann Strathmann. 1.50 RM.
Heft 2: Das Schrifttum von Professor D. A. Schlatter. Zusammengestellt von Rudolf Brezger. 2.50 RM.
Heft 3: Glaube und Leben bei Eva von Tiele-Winckler. Ein Beitrag zur Frage des Verhältnisses von Rechtfertigung und Heiligung. Von Gertrud Frischmuth. 2. Auflage. 1 RM.
Heft 4: Urchristentum und Geschichte in der neutestamentlichen Theologie seit der Jahrhundertwende. Von Konrad Weiß. 1 RM.
Heft 5: Deus Spiritus Sanctus. Untersuchungen zur Lehre vom Heiligen Geist. Von Otto Henning Nebe. 3.50 RM.

39. Band

Heft 1: Die Gottverlassenheit des Christus nach dem Kreuzeswort bei Matthäus und Markus und das christologische Verständnis des griechischen Psalters. Eine exegetische Studie. Von Walter Hasenzahl. 4.— RM.
Heft 2: Theologie und Exegese der Berleburger Bibel (1726-42) Von Martin Hofmann. 5.— RM.
Heft 3: Der Kirchenbegriff Johann Hinrich Wicherns. Von Erwin Meißner. 4.80 RM., geb. 6.20 RM.

38. Band

Heft 1: Die Gegenwart Christi in der Kirche. Von Hans Christoph von Hase. 2.70 RM.
Heft 2: Theologie und Philosophie bei v. Hofmann. Von Martin Schellbach. 5.— RM.
Heft 3: Der Christ und seine Habe nach dem Neuen Testament. Von Karl Bornhäuser. 2.20 RM.
Heft 4: Das Freiheitsproblem in der zweiten Hälfte der deutschen Aufklärung. Von Kurt Schröder. 4.— RM.

37. Band

Heft 1: Adolf Schlatter als Theologe. Von W. Lütgert. Eine Festgabe der Beiträge zur Förderung christlicher Theologie ihrem Begründer zum 80. Geburtstag dargebracht. 1.50 RM.
Heft 2: Prophet und Märtyrer. Von O. Michel. 2.— RM.
Heft 3: Hamanns Bekehrung. Von Fritz Thoms. 4.— RM.
Heft 4: Die paulinische Konzeption in der Frömmigkeit Bernhards von Clairvaux. Von Gertrud Frischmuth. 3.20 RM.

Ausführlicher Sonderprospekt über die „Beitr. zur Förd. christl. Theol." kostenlos

C. Bertelsmann Verlagsbuchhandlung in Gütersloh

BS 3555 .B78	1269212
	Büchsel
	Die hauptfragen der synoptikerkritik.
	M W Jones
	" " 10-2-42
JUL 6 1945	Robert Grant
JUN 18 1956	AUG 25 1956
FEB 24 19	Ill. So. Bapt. Theol. Sem.

BS 3555 .B78	Büchsel
	Die hauptfragen der synoptikerkritik.
	1269212
	M W Jones
	" " 10-2-42
	Robert Grant
JUN 18 1956	
	Interlibrary Loan
	So. Bapt. Theol. Sem.

BS3555 .B78

1269212

SWIFT HALL LIBRARY

OF

LE